د. دولة خضر خنافر
أستاذة في الجامعة اللبنانية

في الطغيان والاستبداد والديكتاتوريّة

بحث فلسفي في مسألة السُّلطة الكُليّة

دار المنتخب العربي
للدراسات والنشر والتوزيع

الطبعة الأولى

1415 هـ - 1995 م

دار المنتخب العربي
للدراسات والنشر والتوزيع

ص. ب : 113/6311 - بيروت - لبنان

توزيع

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

بيروت - الحمرا - شارع اميل اده - بناية سلام
هاتف : 802428 -802407 -802296
ص. ب : 113/6311 - بيروت - لبنان
تلكس : 21665 LE M.A.J.D -20680

الإهداء

إلى روح أمي وأبي

دولة

مدخل

من **أفلاطون وأرسطو إلى كارل ماركس**، شكّلتْ السياسةُ المقصدَ الأسمى لكل فلسفة كبرى. فما هو المبدأُ الأساسي للتنظيم السياسي؟ وما هي الروابط التي تربط الحكّام والمحكومين؟ أين تكمنُ ماهيّة السلطة؟ وما المبادئ التي تسودُ الأشكالَ السلطانية اللاشرعيّة؟ لم يتوانَ الفلاسفةُ عن النَّظر في كل هذه المسائل وسواها. وكان مقصدهم الدائم إيجاد الدستور الأفضل والممكن، الذي يلائمُ الإنسان، فيسمح له بأنْ يحقق طبيعته ككائن عاقل، ويحميه من تعسّف السلطان الجائر.

في نظر أفلاطون والأقدمين، تكمنُ الضمانةُ المُثلى من الجور والتعسف، في ترشيد السلطة وعقلنتها. لذا، يتعيّنُ على الفن السياسي أن يقوم على العلم والكفاءة. والإنسان المَلَكيّ هو، عنده، القادرُ وحدَه على الإلمام في آنٍ بما هو أمثل للمدينة وأعدل. فلا يقدر على حكمها سوى السلطان العاقل، فيدبّر شؤونها بعدل كامل ويوجهها نحو الفضيلة والسعادة[1]. كان يرمي أفلاطون إلى جعل الفلسفة مرشداً أميناً للمسلك الإنساني، فسعى إلى تأهيل رجال سياسيين قادرين على حكم المدن (الحواضر) بمقتضى أحكام العقل[2]. وكان يرى أفلاطون أنَّ كل مسائل السياسة هي المسائل السلطانية؛ بينما كان يرى **إكزنوفون** (Xénophon) أن كل مسائل السلطة هي مسائل شرعيّتها.

والحال، ليس في إمكان أية سلطة سياسية أن تكون شرعية ما لم يكن

---

(1) Platon, **Le Politique,** 297 a 7.

(2) A. Diès, **Platon,** La Rép.; éd. Belles-lettres, Introd., p. VII.

هدفها تأمين الخير المشترك، أي سعادة المدينة، إلاّ أن هذا الأمر لا يغدو ممكناً إلاّ بالجمع بين الحكمة والقوّة الزمنيّة. إذْ لا بدَّ من عزو الحكم إلى هؤلاء الذين لديهم علم كامل بالأحكام، لأنهم هم، وحدَهم، القادرون على إقامة عدلٍ تامّ، هو انسجامٌ حقيقي بين الحاكمين والمحكومين. يحدّد **أفلاطون** العدالة بوصفها قيام أجزاء الكل قياماً دقيقاً بالوظيفة الخاصة بها: فالأمرَ هو للعقل وللرؤساء، والطاعةُ هي على الملكات غير العقلانية والطبقات الدُّنيا. إنها ديكتاتورية العقل أو استبداده بالنَّفْس والمدينة(3).

وعليه، فإنَّ كلّ حكومة لا تنزع إلى الخير العام هي حكومة أمر واقع، أي غير شرعية، مغتصبة، ظالمة، تسعى وراء تقويض جوهر السياسة بالذات، حين ترتكز على قوّة الهيمنة وطاقتها، وليس على طاعة رعاياها ورضاهم. والحال، فإنَّ مبادئ العدل والعقل الخالدة هي وحدَها القادرة على إضفاء الشرعية على السلطة. والقادرة على حماية الفرد والمدينة من مكائد السلطة التعسفية وحبائلها.

كان أفلاطون، وفي خطاه أكزنوفون وأرسطو، قد جعل الخيرَ العام معياراً لتمييز الحكم الصالح من الحكم الطالح، بمعنى أن الحكم الصالح هو ذلك الذي تكون غايته الخير المشترك، بينما يرمي الآخرُ إلى إرضاء نزوات مالِك السلطة، لا غير.

وكان أرسطو، منذ بداية **«الأخلاق إلى نيقومات»**، يلفتُ إلى أن الخير المتعلق بالنشاط السياسي ليس هو الخير الخاص، ولا حتى خير الدولة كدولة، بل هو خير المجتمع بأسره، الذي يندمج الأفرادُ فيه، ناشدين العيش الرغيد، وعنده أن هذا الخير المشترك (أو المصلحة العامة) يكون فريداً، لا في معنى التشاكل، بل في معنى التناغم التام والإيلاف الكامل. وتالياً، يكونُ المآلُ الخاص بالسلطة السياسية هو تحقيق السعادة الجماعية، إذْ ليس للسياسة من معنى ولا قيمة إلاّ بوصفها سعياً مستمراً لحماية المجتمع وإسعاده. وعند أرسطو، كما عند أفلاطون، غاية السياسة هي تخطي السياسة، بمعنى أنها، في نظرهما، لا تستطيع أن تكتفي بذاتها، ومن ثمّ، لا يمكنها أنْ تشكِّل نشاطاً

---

(3) Barreau, Aristote et l'analyse du savoir, Ed. Seghers, 1971, p. 141.

مستقلاً، إن السياسة، إذن، تعالٍ على السياسة، فـ «الهدف الأسمى للسياسة يتعدّى السياسة»[4].

على السلطة، إذن، تحقيق الوحدة المعنوية / الأخلاقية للمدينة، وهي وحدة متناغمة، تقوم على الأمر والطاعة. فالأمر والطاعة هما اللذان يصنعان التناغم والانسجام بين الحاكمين والمحكومين، وهما مصدرا العدل والسواسيّة.

أما الطغيان، كحكم عسفي، فهو مُدانٌ عند الإغريق، لأنّه يمثّل الفوضى التي تتعارض مع النظام والعدل، إنّه الإكراه العنفي والتعسفي الذي يقوّض وحدة المدينة المتناغمة، يقوّضها بسلبها الفضيلة والنظام والحرّية. ويرى أفلاطون أنَّ السلطة لا تكون «عادلة» إلاّ إذا قامت على الحق [القانون] وكانت مهتمّةً باحترام حدوده. والحال، فإنَّ الطاغية هو ذلكَ الذي يمارس سلطةً غير راسخة، ممارسةً عسفيّة، إرتجالية. «إن الطاغية يسود، لكنْ دون أنْ يكون معيّناً بالولادة أو بالقوانين؛ فقد استولى على السلطة بالقوّة؛ وهو يمارسها دون الاهتمام بالشرعية»[5].

ولا يُدانُ الطغيان لأنّ السلطة تعودُ إلى شخص واحد، ـ فنحن نعلم إلى أي حد يمجّد الفلاسفة حكمَ الطاغية الصالح ـ، بل لأنه يمارسها ممارسةً غير مسؤولة، إن سلطاناً كهذا هو مانعٌ للسعادة الشخصية، سعادة الحاكم وسعادة المحكومين على حدٍ سواء. فالمواطنُ يُعامَلُ كأنه عبد؛ فهو لم يعدْ حراً، إذ إنّه يعاني من القوانين التي لا تمتّ بصلةٍ إليه، ويخضع لأوامر غريبة عنه، عن إرادته وعقله. ومن ثَمَّ، الطغيانُ هو تحطيم للمراتب التقليدية ولمناصب العليا المعترف بها؛ إنه، باختصار، تذويبٌ للمواطنين في ما يشبه القطيع.

لا شرعيّة، سلطة مفروضة عشوائياً، ومُطاعة سلبياً، لاعقلانية الأهواء والانفعالات تجرف في مهبّها الحكام والمحكومين، فالمحكومون عبيدٌ لسيّد، والسيد عبدٌ لرغباته الشخصية[6]. سلطة أمر واقع لا سلطة قانون، شكل قوّة

(4) R. Polin, **L'Obligation Politique;** P.U.F., Paris, 1971; p. 33.

(5) R. Aron, **Timoléon,** Introd.; Ed. M. Rivière, 1970; p. 16.

(6) R. Aron, **Timoléon,** op. cit., p. 17.

مفرطة؛ من هنا غياب كل تسويغ، ومن هنا اللجوء إلى العنف المكشوف. فالطاغية، إذ يصل إلى السلطة، يخلط الحقّ الذي يعلنه بالقوّة التي يفرضها، مما يخلق الفوضى والظلم وأشد أنواع التسيّب.

كان القدامى يحدّدون الطغيان بالتعارض مع المَلَكيّة. فهذه هي الحكم المُمارس على رعيّة راضية، والمنسجم مع قوانين المدن؛ أما الطغيانُ فهو الحكم الممَارس على رعيّة غير راضية، والمستند إلى إرادة السلطان(7) لا إلى القوانين، وتالياً، يجعل غيابُ القوانين ورضى الرعية، من هذا الحكم حكمَ «العنف المحض»(8). ومن ثمّ، نرى أنّ الرّضى والقوانين يحتلاّن هنا مكانة مهمة جداً في تعريف هذا الحكم.

والحال، فإننا نعلم أن العدل، في نظر أفلاطون وإكزنوفون(*)، لا يتطابق دوماً مع الشرعية القانونية، أي مع مراعاة تطبيق القوانين، وأنّ الحكم بموجب القوانين ليس، مبدئياً، أساسياً لحكم صالح. ففي الطغيان، ما يُدانُ ليس السلطانَ المطلقَ؛ لأن السلطان المطلق لإنسان يجيد الحكم، ويكون قائداً بالسليقة، هو في الواقع أرقى من سلطان القوانين، طالما أن القائد الصالح هو قانون حيّ(9). لكنْ في غياب هذا العلم، لا يستطيع أي حكم الاستغناء عن القوانين دون الوقوع في الظلم واللاشرعية، هكذا، تغدو قانونية أية سلطة هي المعيار لشرعيتها، بمعنى أن سلطةً تكون شرعية، أو لا تكون، بحسب ما تكون ممارستها عادلة أو ظالمة. مما يُلاحظ هنا أن القدامى، ولا سيما أفلاطون، قلّما يهتمّون بالتفريق الدقيق بين شرعية المنصب وقانونية الممارسة، بين ما يسمى اليوم «قانونية المنصب» و«قانونية الممارسة»(10). فعندهم، هناك لقب واحد يشرّع السلطة، هو العلم والكفاءة؛ ومع هذا اللقب، يغدو الباقي كله ثانوياً وبلا طائل. لكنْ في غياب هذا العلم، تُقاسُ الشرعيّةُ السلطانية بتقيّدها بالقوانين.

---

(7) Xénophon, **Les Mémorables,** IV, 6, 12' **Helléniques,** VII, 1, 46; Aristote, **Politique,** 1295, 15- 18.

(8) Aristote, **Politique,** 1295, 20.

(*) فيلسوف ومفكر يوناني معاصر لافلاطون وتلميذ لسقراط ولد في أثينا 435 ق.م.

(9) Xénophon, **Cyropédie,** VIII, 1, 22.

(10) N. Babbio, **L'idée de Légitimité,** Annales de Philos. Politique, p. 50.

يرى أرسطو: «أن السيادة تكمنُ في القانون، لا في البشر»[11]، وأنَّ الحكم الصالح يقوم، في آنٍ، على قوانين صالحة، وعلى الانصياع لهذه القوانين»[12]. لكنْ الحكم الطغياني هو حكم بلا قوانين؛ ومن ثَمَّ، هو الشكل الأكثر نأياً عن دستور نظامي؛ إنه حكم سيء بذاته؛ وتالياً، تكون إدانتُه قاطعةً. عملياً، الطغيان مُدانٌ بوصفه حكماً بلا قوانين، وليس بصفته سلطاناً مطلقاً وشخصيّاً. لأننا نعرف أن في نظر أفلاطون، أكزنوفون وحتى أرسطو، يتماهى الدستورُ الأفضل مع المَلَكية والارستقراطية اللتين ترتكزان على الفضيلة. والحال، فإن الطغيان متعارض مع وجود الفضيلة والحكمة والاعتدال، لأنّه يعتبر العنوةَ أساساً للسلطة.

فباسم الحكمة يدينُ الفلاسفةُ الطغيانَ، وبالأخص لأنَّ الطاغية يظهرُ معادياً لكل تعليم فلسفي. يقول **ليو ستروس** (Léo STRAUSS): «من المعلوم الفيلسوف ينزع دوماً إلى إدانة الطابع «الطاغوتي» للحكم غير المهتمّ بالنصائح الفلسفية»[13]. فعلى الدوام تعارضت الحكمة الفلسفية مع العنف الطاغوتي؛ فهي ترى أنَّ أي نظام يكون أفعلَ بقدر ما يكون أعدل. غير أنَّ هذا التعارض بين الفضيلة والعنف لا يعني إطلاقاً أن الفلاسفة قد وقفوا موقفاً جذرياً ضد كل لجوء إلى القوة والعنف في السياسة.

حين إرتكز المفسّرون على محاورات أفلاطون، سواءٌ في **الجمهورية** أم في **غورجياس**، حيث يتعارض الحق مع العنوة، إنما ظنّوا أن الفلاسفة يتعارضون جذرياً مع أي لجوءٍ إلى القوّة. والحال، فإن أفلاطون لا يستبعد استعمال القوّة في السياسة؛ إلاّ أنه يرفض أن يسود قانون الأقوى؛ قانون القوّة بلا عدالة. فهو لا يعدُّ القوّة من خارج الإنسان ولا من خارج السياسة. فنظام السياسة هو نظام القوّة، وكل سلطة سياسية تمارسه بطريقةٍ طبيعية وحتمية، يقول أفلاطون في **«السياسي»** إن أولئك الذين يملكون العلم الملكي، الرفيع، هم في الواقع قادة حقيقيون؛ «وسواءٌ عليهم أحكموا حسب رضى رعيتهم أو خلافاً لرضاهم»، فإنَّ رجالاً مثلهم لا يجوز لهم أن يواجهوا أية عقبة: ففي

(11) Aristote, **Politique**, 1993, 15.

(12) **Ibid.**, 1294, 5.

(13) Léo Strauss, **De la Tyrannie**, Ed. Gallimard; Paris, 1954; p. 261.

إمكانهم أن يقتلوا وأن ينفوا. . . باختصار، في إمكانهم التصرّف بكل حرية لصون المدينة، ولجعلها أفضل مدينة ممكنة، بعدما كانت فاسدة[14]. وتالياً تكون القوة (Bia) ممكنة الاستعمال شرعياً، إنْ كان ذلك لخير المدينة[15].

لقد اعترف أفلاطون بضرورة القوّة، وقال بوجوب عزوها إلى الدولة لكي تستعملها استعمالاً شرعياً؛ وإلاّ فلن يكون هناك عدل نظامي، قادر على إحباط تجاوزات القوّة الفردية العشوائية. فلا مناص من العنف في السياسة، وفي عالم الصيرورة، لصون المواطنين. ولا قيمة للقوّة إلاّ بغايتها؛ فهي بذاتها ذات موقع محايد[16]. وتالياً، لا يمكن لكل قطع بين القوّة والسياسة أن يفضي لغير الفوضى أو الطغيان، إذ إن الفوضى نقصٌ، والطغيان إنفلات القوّة من عقالها. وما المدينة أو الدولة سوى مؤسسة تحمي المواطنين بالقانون الذي يجمع بين القوّة والحق، حسب أقوال **سولون** (Solon). فلا تستطيع الدولة أن تكون سوى إنضباط القوّة، وإلاّ وقع المجتمع في الفوضى، مصدر المظالم كلها. «فالقوّة التي تعني الهيمنة، غير منسجمة ذوقيّاً وحسب، بل تدلّ، في الأغلب، على شرف أخلاقي أيضاً»[17].

يتقبّل أفلاطون القوّة كوسيلة أساسية للسياسة، نظراً لأن الدولة، في نظره بالذات، تقوم على الأمر والطاعة. لكن الاختلاف بين تصوره للقوّة وبين تصور السفسطائيين، يكمن في أنهم يعتبرون القوّة بمثابة غاية في ذاتها، بينما هي عنده وسيلة في خدمة واحترام أعراف المجتمع. ولئن كان يدين الطغيان، فليس لأنه يستعمل القوّة كوسيلة حكم، بل كشكل مفرط للقمع والاستعباد. ويرى أرسطو، هو أيضاً، أنّ القوة بمثابة المعادل الذي يكون وَسَطاً بين الغلوّ والعجز[18]، لأنّ القوّة التي تظلّ منسجمة مع وظيفتها هي شرط للتوازن والسّلم والأمن. ولكنها، في نظر أفلاطون وأرسطو معاً، يجب أن تبقى وسيلة، ولا يجوز اعتبارها خيراً بذاتها، إذ ينبغي أن تظلّ بمثابة استعداد للفعل

---

(14) Platon, **Le Politique**, 293.

(15) **Ibid.**, 296.

(16) **Ib'd.**, 276.

(17) J. Freun, **Qu'est-ce que la Politique?**, Ed. du Seuil, Paris 165, p. 121.

(18) Aristote, **Ethique à Nicamaque**, Livre II, Chap. VI, 4.

بكيفية معقولة، يُخشى أن ينال منها الغلو والعجز.

ولكن المقصود عند أفلاطون وأرسطو ليس البحث عما إذا كانت القوّة هي أساس الحق. وليس المقصود أيضاً تحديد أيّهما الأول، القوّة أم الحق، ولا معرفة ما إذا كان الحق متحدّراً من القوة، أو بالعكس، معرفة ما إذا كان مصدره في ذاته. فعندهما، ليس للفرد كفرد حقوق بالمعنى الحديث للكلمة؛ إن المسألة الحقوقية غير مطروحة عندهما. هناك ترتيب لمآل المدينة، مآل الفرد، مآل القائد أو الرئيس. لتحقيق النظام، على الرئيس استعمال القوة لكي يتمكّن من فرض احترام القوانين والتقيد بها، إذْ ليس للفرد، عند أفلاطون وأرسطو معاً، حرية فردية، حرية ذاتية، حرية واعية.

فالحرية عند الاغريق كافّةً هي علاقة متناغمة بين الفرد ومدينته. لقد كانت الدولة والمدينة، عندهم، هي الهدف الأخير للفرد، الذي كان يعمل في سبيله. «لقد كان المواطن القديم حراً بمعنى أنه لم يكن يضع حياته الخاصة في مواجهة حياته العامة»[19]. كان ينتمي إلى المدينة، لكن المدينة لم تكن كدولة، قوّة غريبة تقمعه وتقهره. هكذا، كانت الحرية في نظرهم دمجاً للفرد في الكل. لم يكن الفرد القديم يتعارض مع الدولة. إذْ كانت الدولةُ هي ذلك الواقع الحي الذي تتلاشى أمامه كل فردية، يقول ج. **هيپوليت**: «كانت الجمهورية الأفلاطونيّة الذوبان الكامل للفردية، فالفرد كفرد غير موجود في الفلسفة الأفلاطونية أو الأرسطيّة، وكل المسألة السياسية تكمنُ في إيجاد العلاقة المنسجمة بين الفرد ومدينته. والسلطة لا تترك شيئاً لمبادرة المواطنين الخاصة، إذْ إن كل شيء منظم من فوق، من جانب الدولة»[20].

كان لأفلاطون وأرسطو تصوّر عضوي عن الدولة؛ ففي رأيهما، هناك أسبقية طبيعية للكل على الأجزاء، وهناك سلطان للكل على الأجزاء. والحال، فإن الطغيان قطيعة، وهو تفكيك لهذه الكلّية الأخلاقية، التي كانت المدينة؛ ناهيك بأنه يمثل تفكيك الأواصر بين الأجزاء والكل، بين الأعضاء والمجموع. إن فقدان الانسجام الذي يوحّد الفرد بالدولة، والإرادة العامة

---

(19) J. Hyppolite, **Introd. à la Philosophie de l'histoire de Hegel,** Ed. Marcel Rivière; Paris, 1968; p. 36.

(20) J. Hyppolite, **Introd. à la philos.,** op. cit., p. 110.

بالإرادة الخاصة. عندها، لا يعود الحكمُ تعبيراً عن الجميع، بل يغدو تعبيراً عن إرادة تعسفية ومستقلة. فلا يكون بين الحاكم والمحكومين تباين وحسب، بل يكون بينهما تضارب في المصالح، إذ يغدو الحاكم سيّدهم، ويغدو المحكومون عبيدَه. هكذا، يشكّلان طرفَيْ نقيض يستحيل التقريب بينهما أو توحيدهما. وهذا هو الانحلال الكامل للدولة لأنها تفرض نفسها عسفاً وعنوةً، دون أي مسوِّغ ممكن.

هكذا تُثار بوضوح علاقة الطغيان والعدالة لدى الأقدمين، فالطغيان هو شر مطلق، لا لأنّه ينقضُ على الحرّيات الذاتية، الفردية، بل لأنه ارتهان العقل وتغريبه. وهو، في نظر الأقدمين، ملكوت التعسف، والتعسف، عندهم، يندغمُ بالظلم.

كان حلول المسيحية قد شجَّع نمو الفردية في كل صورها وأشكالها. فمنذ القرن السادس عشر، صارت الفردية مسألة مُقْلِقة. وصارت تتجلى الدولة والمجتمع والمؤسسات السياسية، كأنها قيودٌ ما فتئَ الإنسانُ يتمرّد عليها[21].

كانت المسيحية قد رأت في الفرد إنساناً ومواطناً، إنساناً خاصاً وإنساناً عاماً، فولّدت بذلك صراعاً داخل الإنسان ذاته، ما بين حريته الفردية وانتمائه إلى مجتمع يقهره ويقمعه. أما في الدولة الحديثة، فلا يستطيع الفرد الحر أن يكون سوى شخص خاص يتصرَّف ويعمل لأجل تحقيق حريته الداخلية، حريته الفكرية، حرية وعيه، من هنا، التعارض بين الفرد، الواحد بذاته، والدولة الواحدة لذاتها أيضاً[22]. كان هذا التعارض حصيلة التعارض بين الإنسان الخاص، المالك والمواطن، «إن الكلي والفردي هما اللذان يتعارضان في الحقيقة بدلاً من الاندغام بانسجام كما كان الحال في العالم القديم»[23].

إن المسألة الأساسية للإنسان الحديث باتت عندئذٍ مسألةَ حريته التي تُعَدُّ غايةً أخيرة؛ فهي وحدها قادرة على إناطة الحياة بمعنى، مثال ذلك أن الليبرالية ترى أنَّ على الدولة الانتظامَ في سبيل الحرية والقيمة اللامتناهية لهذه

---

(21) J. Hyppolite, **Introd. à la Philos.**, op. cit., p. 107.

(22) Hegel, **Principes de la Philosophie du droit**; 258.

(23) J. Hyppolite, **Introd. à la philos.**, op. cit., p. 112.

الحرية، ولا يجوز في دولة كهذه أن يطيع الفردُ طاعةً عمياء، بل من حقه المشاركة في الشؤون العامة بوصفه مواطناً حراً في الدولة، باختصار، للفرد حقوق حقيقية إلى جانب واجباته. وعندها تكون المهمة الحقيقية للدولة احترام حقوق الفرد، وفي هذا المنظار ظهرت المُلْكيّة بمثابة الحصن الحصين للكرامة الإنسانية. هذه الدولة، يسمّيها هيجل «دولة الليبرالية الاقتصادية» ويتعيَّن عليها السَّهر على أمن وحماية الملكية والحرية الشخصيّة؛ نظراً لأن مصلحةَ الأفراد هي هدفها الأسمى.

في دولة كهذه، يعمل الفرد، يملك ويسعى لتحقيق مصلحته الخاصة التي ينبغي للدولة أن تكفلها. فالفرد، العضو في هذه الدولة، يجد في إتمام واجبه إشباعاً شخصياً، و«من موقعه في الدولة، يجب أن يولد حقٌّ للفرد، يغدو بموجبه الشيء العام شيئه الخاص. إنَّ الفرد، الذي يكون من الرعية على صعيد واجباته، يجد في إتمامها كمواطن الحماية لشخصه ولمُلكيّته»[24]. للفرد «الحق في أن يُدافع عنه بوجه تعسف التعبير غير المسؤول، كما له الحق في أن يُدافع عنه بوجه كل المذاهب الدينية أو العلمية المزعومة التي تعرّضه للخطر»[25].

كانت نظريات الحق الطبيعي مهيمنةً على القرن الثامن عشر. وكان الجميع يؤكدون حقوق الإنسان الطبيعية، سواء أكانوا من أتباع المُلكيّة أم كانوا ليبراليين، «لقد أفادت فكرة الحق الطبيعي هذه، في الحدّ من التصوّر الأخلاقي للسلطة، حين جعلت المستبدّ المتنوّر خادماً للدولة، وذلك بجعله يعي واجباته تجاه رعاياه»[26]. لقد كانت إحدى سمات وربما أهم سمات هذا المستبد المستنير، هي التسامح على الصعيد الديني. كان فلاسفةُ القرن الثامن عشر يؤمنون بالعقل إيماناً راسخاً، لكنّه عقلٌ إنساني محض. فالحقيقة الدينية تؤكد نفسها كحقيقة مطلقة، وهي بذلك لا يمكنها أن ترى في سواها إلاّ ضلالاً، مما جعلها تعتبر أن من حقها الشرعي قمع كل من لا يفكّر مثلها، إن هذا العنف المُمارس ضد حرية النفس الأعمق والأدقّ، كان موضع تنديد

(24) Hegel, **Princ. de la Philos. du droit,** op. cit, 261.

(25) **Ibid.,** 214.

(26) J. Hyppolite, **Introd. à la Philos.,** op. cit., p. 66.

فلاسفة القرن الثامن عشر وإدانتهم باسم عقل إنساني يرفض كل ما لا يكون في متناوله. إن الدين تعصبيّ لأنه متعلّق بفكرة حقيقة مطلقة لا تسمح بشيء آخر سواها(27). يرى هؤلاء الفلاسفة أن الأخلاق البشرية منفصلة إنفصالاً كاملاً عن كل الأديان المنزَّلة، لأنها - أي الأخلاق - تَوْقٌ، فنٌ محض إنساني في السعادة البشرية(28).

كانت فكرةُ الحق الطبيعي في أساس تصوّرين للاستبداد، على طرفَيْ نقيض: تصوّر مونتسكيو وتصوّر الفيزيوقراطيين.

لم يكن يهتمّ مونتسكيو بالاستبداد إلاّ بقدر ما يقترب من المَلَكيّة، مما جعل ڤولتير يسجّل هذه المفارقة. «قد لا يكونُ شكلاً خاصاً من أشكال الحكم، بل هو الشكل المنحطّ من أشكال المَلَكيّة»(29). ويرى مونتسكيو أنَّ الاستبداد لا يندغم بالطغيان، كما حدّده لوك: «يقوم الطغيان على استعمال السلطة التي بين يديه، لا لخير هؤلاءِ الذين يخضعون لها، بل لمصلحته الخاصة حصْراً»(30). ليس استعمال السلطة هو الذي يصنع المستبدّ، في نظر مونتسكيو، بل ما يصنعها هو إتساعها. فالحكم الاستبدادي هو حكم «يدبّره واحد، بلا قوانين وبلا أحكام، ويدبره حسب إرادته وحبائله». إن هذا التعريف يبيّن الحدّ النظري ما بين المَلَكيّة في شكلها الأكثر اطلاقاً وبين الاستبداد. كتب جانكور Jancourt لا يجوز الخلط بين السلطة المطلقة والسلطة العسفية والاستبدادية لأن أصل الملكية المطلقة وطبيعتها يتحدّدان بطبيعتها بالذات وبالقوانين الأساسية لدولتها»(31). لكنْ يمكن التساؤل: «هل صحيح أن الاستبداد لا يخضع لأي قانون؟»(32).

يرى مونتسكيو أن الاستبداد الشَرْقي يتحدّد بالقوانين الدينية، والحال،

---

(27) Voir J. Carré, **La Conquête de la liberté spirituelle**, Revue de Métaph. et de Morale, 1939, p. 635.

(28) **Ibid.**, p. 639.

(29) Voltaire, **Pensées sur l'administration publique**, Ed. Delangle, t. 38.

(30) Locke, **Essai sur le Pouvoir Civil**, trad. fr., 1953.

(31) **Encyclopédie**, (1765), art. «**Monarchie**», t. X.

(32) Janet, **Histoire de la science politique**, 2e éd., 1872, t. II.

فإن هذا الدين ذاته يُستعمل لمساندة الحكم الاستبدادي وتوطيده، وكان مونتسكيو، كفيلسوف ليبرالي من القرن الثامن عشر، يتّهم الاستبداد بشكل خاص، بعدم احترام الحرّيات الفردية والمُلكيّة الخاصة، ففي نظره، الاستبداد الشرقي هو حكم الجهل، جهل المستبدّ ذاته، وجهل رعيّته؛ من هنا الغياب التام لكل فضيلة. والمستبدّ، الذي تصوّره مونتسكيو، لا يمكنه أن يكون مستنيراً، ولا يرغب في ذلك؛ فهو النقيض الكامل لهذا المستبدّ المستنير الذي كان المثالَ الأعلى لمعظم فلاسفة عصر مونتسكيو.

إن الاستبداد القانوني، في نظر الفيزيوقراطيين، هو النقيض لكل منظومة مونتسكيو، الذي يرى أن الاستبداد هو المرادف للفساد والبؤس(33). فالاستبداد، عندهم، هو استبداد من طرازٍ جديد، خالٍ من البؤس والخوف، إنه نظام حكم جيّد، شرط أن يرتكز على العقل. وعندها سيكون متوافقاً مع منظومة قوانين، وسيجمع الرأي العام حوله. ففي هذا الاستبداد، تكون الغلبة للأفكار المعقولة، بقوّة البيان أو البيّنة التي تكون محرّك الاستبداد بنحوٍ ما(34).

وُلد مع الفيزيوقراطيّين تصوّر جديد للسيادة أدّى إلى تصوّر جديد للدولة. ففي نظرهم، ليس الاستبداد حكماً قمعيّاً أبداً، لأنه متطابق مع القوانين ويقوم على قوّة «البيّنة». إن هذا الاستبداد يسعى لتعزيز الدولة بتعزيز سلطان الأمير الذي يسعى، حين يعي ما يجب أن تكون الدولة، إلى التأثير في المجتمع من خلال نشر التعليم وتكوين رأي عام متنوِّر. يقول **مرسييه دلاريڤيير**: «في حالة الجهل، لا يكون النّاس بشراً حقيقيين البتّة، فهم لا يملكون سوى الاستعداد المجرّد لأن يصبحوا بشراً، والإنسان لا يحتاج إلى أن يُحكَم إلاّ لأنه بحاجة إلى أن يتعلّم، فيترتّب على حقّ الحكم وواجبه، حقُّ التعليم وواجبه، من واجب المستبد القانوني، إذن، أنْ يسهم في تنوير الرأي العام، لأنَّ في ذلك تكمن السعادةُ الحقّة». لكن يمكننا التساؤل: ما الدور الذي يمكن أن يضطلع به الرأي العام المستنير في حكم يرفضُ كل حرية سياسية، كل فصل بين السلطات، كل مساواة اجتماعية وسياسية؟ يرى مرسييه

(33) F. Weil, **Montesquieu et le despotisme,** dans «Actes du Congrès Montesquieu», Bordeaux, Delmas, 1956, p. 209.

(34) P. Vaucher, **Le despotisme éclairé,** Centre de documentation Universitaire, 1948, p. 4.

أن «النمط الأساسي» للمجتمعات يقوم على حق الملكية؛ وإن من الطبيعة عينها يستمدّ كل إنسان الملكية الحصْرية لشخصه وملكية الأشياء المكتسبة بمساعيه وأعماله. يقول: «إنزعوا قانون الملكية، فلا يبقى ثمة قوانين ولا دولة حاكمة، ولا دولة محكومة، إذْ يهوي كل شيء حكماً، في مهاوي العسف». هكذا، يجب أن تُحكم الدولة من قبل الملاّكين العقاريين؛ فهم وحدَهم عندهم وطن، وهم وحدَهم يشكلون المواطنين الحقيقيين، والإنسان نفسه يتحدَّد بالنسبة إلى المُلكية الخاصة؛ إنه بالذات كائنُ الملكيّة الخاصة.

بموجب هذا التصوّر، ليس من أهداف العدالة جعل الثروات متساوية، بل هدفها هو تأمين ما يعود لكل واحد، أي الحفاظ على التفاوت ما بين الظروف والثروات. والحال، ليست المساواة بين البشر هي الطبيعية، بل التفاوت هو بالأولى، مصدر كل عدلٍ وكل نظام اجتماعي. هكذا لا يستوي الأغنياءُ والفقراء؛ ومن ثمَّ، لا تكون لهم الحقوق عينها. وحين أضفى الفيزيوقراطيّون الشرعيّة على تفاوت الثروات، حين جعلوا الدولة حاميةً للملاّكين والأغنياء، وبالأخص حين أناطوا بالملكية الخاصة وبالعمل أهمّية خاصة، إنما كانوا مؤسسي الاقتصاد السياسي الحديث. فقد كانوا من أوائل الذين أكّدوا أوليّةَ النظام الاقتصادي في العالم الحديث.

يقول ماركس إن مع الفيزيوقراطيين إنتقل الجوهرُ الذاتي للثروة إلى العمل[35]. لكنه يخالفهم بالقول إن جوهر الثروة ليس عملاً محدّداً، مرتبطاً بعنصر خاص، بصورة خاصة من العمل، بل هو العمل بعامة[36]. إذْ إن الفيزيوقراطيين لم يروا الإنسان المُرْتَهن إلاّ من خلال المُلكية العقارية وحدَها. وكادوا يقلّلون من أهمية الجماهير الكادحة، ففي رأي ماركس أنَّ الملكيّة الخاصة حين ترغب في ديمومة وجودها، إنما تخلق نقيضتها، نعني البروليتارية. فالبروليتارية مرغمة، بصفتها هذه، على إلغاء ذاتها، وفي الوقت نفسه، إلغاء نقيضتها التي تشترط وجودها وتجعلها بروليتارية: الملكيّة الخاصّة، يرى ماركس: «أنَّ الطبقة المالكة والطبقة البروليتارية تمثّلان الإرتهان

(35) K. Marx, **Critique de l'économie politique**, Ed. 10/ 18, 1972, p. 74.

(36) **Ibid.**, p. 75.

نفسه للإنسان. تغتبط الأولى بهذا الإرتهان؛ فتستقرّ فيه وترى قوّتها الذاتية في هذا الارتهان الذاتي؛ وفي المقابل، تشعر الثانية أنها منعدمة، فانية في هذا الارتهان، وترى فيه عجزها وحقيقة وجودها اللاإنساني»(37). وهكذا، لا يكون أيُّ شكل من أشكال الحكم قادراً على إلغاء هذا الارتهان، وتالياً، على إقامة المساواة والعدالة بين النّاس. إن ماركس لا يثق إلاّ بتمرّد هؤلاء الذين ليس عندهم عائلة ولا أخلاق ولا ألقاب ولا وطن. فعنده أن البروليتارية طبقة بلا جذور، مرتهنة، ولا يأتي تحريرها من الدولة، من فوق. فكل دولة هي دولة ارتهان واغتراب؛ لذا لم يطوّر ماركس أية نظرية إيجابية عن الدولة، فهو لا يسعى إلى مصالحة الإنسان والدولة.

وليست دولة ديكتاتورية البروليتارية، في نظره، سوى مرحلة ضرورية، وانتقالية، للعبور إلى الشيوعية حيث تحلّ إدارةُ الأشياء محل إدارة البشر، أي حيث يقوم مجتمع بلا دولة. إذن، ديكتاتورية البروليتارية هي دولة ثورية؛ فهي عملية تحرير شامل للإنسان، وهي مرحلة ضرورية لتحرير الإنسان في الواقع وليس في الفكر فقط؛ تحريره من كل ما ليس منه، ما ليس هو ذاته، وإعادته إلى وجوده العينيّ، الحسيّ، على الأرض. يقوم هذا التحرير على إلغاء الطبقات الاجتماعية وإلغاء الدولة ذاتها، إذ أنها جهازُ إكراهٍ وقمع.

إذن، ليس المطلوب في نظر الماركسيين مصالحة الإنسان مع السلطة، بل مع ذاته. لأن الدولة، كائناً ما كان شكلها، هي جهاز هيمنة طبقية، جهاز قمع طبقة لأخرى(38). فالدولة لا تمثّل، إذن، وعي المجتمع، كما هو الحال عند هيجل، بل تمثل وعياً طبقياً؛ والمصلحة العامة تخفي وتخبىء مصالح طبقية وراء مظهر مجتمعي خادع، بهذا المعنى، تكون الدولة البورجوازية ديكتاتورية ولا يكون ملكوتُ العقل شيئاً آخر سوى الملكوت المثالي للبورجوازية(39).

يرى الماركسيّون أن كل دولة تتضمّن ديكتاتورية؛ إنما الذي يتغيَّر هو

---

(37) K. Marx, **La Sainte Famille,** Werke, II, p. 37.

(38) V.I. Lénine, **L'Etat et la Révolution,** Ed. en Langues étrangères (Pékin, 1970), p. 13.

(39) F. Engels, **Anti-Dihring,** Ed. Sociales, p. 50.

معنى الديكتاتورية: «تعني الديكتاتورية دوماً الإكراه، تعني التأثير الفعال في البشر وفي الأشياء لتوجيههم وتوجيهها في اتجاه محدّد»[40]. إنَّ الديكتاتورية البورجوازية تتخفّى وراء حجاب مجتمع وهمي: حجاب المصلحة العامة، وإن الديكتاتورية البروليتارية، التي يتوقعها ماركس، هي ديكتاتورية علنية، غير مقنّعة، ديكتاتورية على البورجوازية. هدف هذه الديكتاتورية هو استرداد المجتمع الحقيقي، وإقامة مجتمع هؤلاء الذين يسهمون عملياً وبفعالية في الحياة الاجتماعية، هؤلاء الذين يبدعون وينتجون ويعملون.

تغدو الدولة البروليتارية، إذن، أداةً لتحويل العالم؛ فمهمتها الوحيدة هي إلغاء الطبقات، والعبور التاريخي نحو الشيوعية. لكنَّ هذا الإلغاء يفترض العنف الأكثر ضراوةً. عندئذٍ يغدو العنفُ هو المسألة الأساسية لشرعيتها، لتبريرها، لقبولها ولأخلاقيتها. من هنا كان السؤال المطروح على الماركسيّين: لتحرير البشر في المستقبل، هل من الشرعيّ قمع، أو بالأحرى إلغاء البشر الحاضرين؟ وهل هناك غاية جماعية تسوِّغ كل الوسائل وتسمح، كيفما أتى، بأن يكون الفرد ملحقاً بالمجتمع، وضحيةً له؟ وبما أن السلطة البروليتارية هي النتيجة المنشودة، فهل من المسموح استعمال البشر كأشياء جامدة يمكن التلاعبُ بها مزاجياً؟

كتب لينين: يكون أخلاقياً كلُّ ما يسهم في تحطيم مجتمع الاستغلاليين القديم، وفي توحيد كل الشغّيلة حول البروليتارية البانية للمجتمع الشيوعي الجديد. وكتب مونان: «إن أخلاقية لينين هي أخلاقية تتحكم فيها الغاية بوسائلها، وتأمرها، أي أنها تستبعد تماماً كل الوسائل التي لا تسهم في تحطيم الرأسمالية، ولا سيما في توحيد الشغيلة كافّةً حول البروليتارية البانية للشيوعية»[41].

يرى لينين أن من غير الممكن تخطي العنف إلاّ بخلق الجديد من خلال العنف. فالدولة، قبل أن تزول، ترتدي شكل ديكتاتورية البروليتارية، أي شكل أشرس حكم ممكن: حكم يقبض على خناق حياة المواطنين كافّةً.

(40) H. Lefebvre, **Pour connaître la pensée de Marx**, Ed. Bordas, Paris, p. 259.

(41) G. Mounin, **Machiavel**, Ed. du Seuil, Paris 1958, p. 198.

لم يكن لينين مؤمناً بتقدم متّصل، وبلا عنف، نحو المجتمع اللاطبقي، فالتخلي، مبدئياً، عن الإرهاب في مواجهة الثورة المضادة، يعني التخلي عن هيمنة الطبقة العاملة السياسية، وعن ديكتاتوريّتها الثوريّة. لكنّ الإرهاب، في نظره، ليس له قيمة بذاته؛ فهو وسيلة فقط لتحقيق المستقبل، التاريخ البشري الحق. إذن ليس العنف عبثياً، بل له معناه، ومن الممكن فهمه وتبريره.

لكنْ في أفقٍ عنفيّ كهذا، من الصعب اكتشاف اختلاف مطلق بين الديكتاتورية الماركسية والديكتاتورية الفاشيّة، كما أن من الصعب أيضاً العمل بقاعدة ماركس الفلسفية، القائلة: «إن الإنسان هو الكائن الأعلى بالنسبة إلى الإنسان». يرى الماركسيّون أنّ للعنف الثوري مستقبلاً إنسانوياً؛ فهو وسيلة للعبور إلى المستقبل الإنساني. وإن تعليم العنف قد لا يكون سوى مساهمة في توطيد العنف القائم وتعزيز استغلال الإنسان للإنسان.

أما الديكتاتوريات الفاشيّة فهي تنطلق من هذه المصادرة الأساسيّة: وهي أن السياسة، في جوهرها، غير أخلاقيّة، لأنها صراع من أجل القوّة، والقوّة تقود إلى العنف الذي تتولى الدولة مقاليد احتكاره واستعماله الشرعي. في الديكتاتوريات «تكون الدولةُ كليّة القوّة، كليّة الحضور، ملازمة لكل ما ينتمي اليها، وهي تخفض كلَّ فردٍ إلى مجرَّد شُكيلة محلية وجزئية للكل. هكذا، تكون الفضيلة السياسية مماثلة للإذعان غير المشروط، وللطاعة السلبية المحضة»[42].

مجدداً، تُثار في الديكتاتوريّات الفاشيَّة، أخلاقيَّةُ العمل السياسي، تثارُ مسألة الإنسان في مواجهة السلطة، وحدود هذه السلطة. ومعها، تُثار أيضاً مسألةُ السلطة اللامسؤولة، اللامراقبة واللامحدودة، التي تتعارض جذرياً مع السلطان الحقيقي. المقصود هنا هو سلطة عدميَّة تُصفِّي كلَّ ما يتعارض مع بقائها والحفاظ عليها. فالحزب الأوحد والدعاية و[illegible]ـة الدولة وحقيقة الدولة، ان هذا كلّه يجرّد الإنسانَ من قيمته الإنسانية الحقّة. المقصود، إذن، هو تحويل الإنسان والمجتمع برمّته. يقول **موريس مرلو ـ بونتي**: «ليس العنف الفاشيّ هو عنف طبقة عالمية، بل هو عنف «عرق»، عنف أمة ولدت حديثاً؛

(42) R. Dolin, **L'Obligation politique**, op. cit., p. 30.

فهو لا يسير في مجرى الأشياء، بل يسير بعكس التيّار»[43].

لطالما تساءل الفلاسفةُ عن القيمة الحقوقية لهذا الحكم، لمؤسساته وقوانينه. والحال، يمكن التساؤل عما إذا كانت الإجراءات الإرهابيّة التي اتخذها النظام النازي، كانت تفتقر إلى الشرعية؟ لقد تساءل **ف. كاتسبرغ** عما إذا كانت هذه الأحكامُ، ذات يوم، أحكاماً قانونية، وعما إذا كان ينبغي القول، رغم ذلك كله، إن هذه الاجراءات كانت تنتمي إلى الحقوق القانونية الألمانية السائدة، مع الملاحظة، في الوقت نفسه، أنها كانت منافية تماماً للأخلاق، لدرجة أنّه كان من الحقّ الأخلاقيّ، وحتى من الواجب الأخلاقي، عدم الانصياع لتلك القواعد والأحكام؟[44]. لا يكفي، إذن، الوقوف عند الصعيد الحقوقي، والتساؤل عما إذا كانت القوانين التي أصدرها هتلر، تنتمي إلى الحقوق، بل المطلوب بالأولى التساؤل عما إذا كان الأمر يتعلّق بحق عادل وبنظام منصف.

هنا نعود إلى أفلاطون وأرسطو اللذين يعتبران أن السياسة لا يجوز فصلها عن الأخلاق؟ وان الانسان السياسي يجب أن يكون إنساناً خيّراً على الدوام. تبقى المسألةُ السياسية الأساسية دائماً وأبداً، هي مسألة الإنسان في مواجهة السلطة، أي مسألة أساس السلطة بالذات. لأن كل سلطة، كائنةً ما كانت، تحدُّ من استقلالية الشخص البشري.

---

(43) Maurice Merlean-Ponty, **Hummanisme et terreur,** éd. Gallimard, Paris 1947, p. 139.

(44) F. Castberg, **L'Idée de légitimité,** Annales de Philos. politique; Ed. P.U.F., Paris 1967, p. 46.

القسم الأول

في الطغيان

الفصل الأول

حول الطغيان في فلسفة أفلاطون السياسيّة

كتب هـ. كلسن أنَّ فلسفة أفلاطون تتسم بثنائية جذرية[1]. فالعالم الأفلاطوني ليس واحداً: إنّه يمثّلُ إنقساماً عميقاً، كائناً ما كان الوجه الذي يظهر فيه، ويتجدّد ظهوره دائماً في أكثر الصور تنوّعاً. لم يكن أفلاطون يرى عالماً واحداً، بل كان يرى عالمين: من جهة، يعتقد أنّه يتأمّل بعيون النفس مجالَ المُثَل المتعالي، ما فوق المكان والزمان، مجال الشيء بذاته، الواقع الحقّ، المطلق، للكون الثابت؛ ومن جهة ثانية، يضع في مواجهة هذا المجال المتعالي. مجالَ الأشياء المظهرية البحتة، الواقعة في المكان والزمان، التي يراها بعيون الجسد؛ إنّه، في نظره، مجال المظاهر الخدّاعة، مجال الصيرورة المتحرّكة[2].

في صميم هذا التعارض بالذات تقع الثنائية الأخلاقية، ثنائية الخير والشرّ. والحال، فإن التعارض بين العالم العقلي والعالم الحسي هو في المقام الأول تعارض أخلاقي، أي قيمي، وهكذا، يمكن إرجاع كل فلسفة أفلاطون إلى نَظَر عقليّ في الخير والشّر. فهذا المعيار للخير والشر، يهيمن على كل فلسفته، الميتافيزيقية والسياسية.

على الصعيد السياسي، يضع العدالة وهي خير مطلق، في مواجهة

(1) H. Kelsen, La Justice platonicienne, Rev. Philos., 1932, p. 364.

(2) Ibid., p. 364.

الظلم، وهو الشرُّ المطلق. وعنده أن المسألة الجوهرية في كل سياسة هي مسألة العدل الذي يكون كل شيء تابعاً له. ففي **غورجياس**، يعتبر الاعتدال والعدل من شروط السعادة. وفي **الجمهورية**، يبيّن أن العدلَ أحسنُ من الظُّلم وأولى. ومثال ذلك أنَّ مشاغله الأكبر كان إيجاد مرتكز أخلاقي للعمل السياسي، وكان ذلك هاجسه المهيمن عليه: وهو أن السلطة إذا كانت مطلقة في الدولة (وهذه أطروحته الكبرى)، فإن مهمة الفيلسوف هي أن يحكم، وأن تناط السلطة كلها بالفلسفة[3]. وعليه، فإن الفلسفة الحقّة تستطيع وحدَها أن تعرف العدالة، وتالياً، أن تضفي الشرعية على الهيمنة في السياسة، لكن إذا كان أفلاطون يرى أن حكم شخص واحد هو الأمثل عندما يكون العقل دليله، فإنه سيكون الأسوأ، إذا كان منقاداً لأهوائه أو انفعالاته.

الحقيقة أن كل فلسفة أفلاطون تعبّر عن تمجيد السلطة المطلقة للإنسان العاقل. يوضح في الباب الخامس من كتاب **القوانين** أن الشروط المثالية قد تكون، في نظره، طغياناً يجمع فيه الطاغيةُ بين الاعتدال والحكمة؛ ويقول إن هذا قد يكون هو الحكم المثالي. لكنّ أفلاطون لا يخفي أبداً مخاوفه بالنسبة إلى إمكان تحقيق حكم كهذا. فيصرّح أن أية طبيعة إنسانية غير قادرة على ممارسة سلطان مطلق دون الوقوع في الشّطط وفي الظلم[4]، إنه يتوجّس من عسف أية سلطة مطلقة، عندما لا يحدّها حدّ.

في الواقع، يمكنُ إرجاع كل فكر أفلاطون السياسي إلى تقريظ الطغيان الصالح، وإلى ذمّ الطغيان الطالح. وبين استحالة الأول وخطر الثاني، يجد الحل في سيادة القوانين.

1 ـ الطغيان والعدالة

إن الحوار في كتاب **الجمهورية**، يلامس مسألة العدالة مباشرةً. فالمقصود في هذا الحوار هو العلمُ بماهية العدالة، أي ما هي طبيعتها، ما جوهرها وما إمكان تحقيقها. لماذا جعل أفلاطون من العدل، الموضوعة المركزية لهذا الحوار؟ ما هي مقاصده؟ للتمكن من الجواب عن هذه الأسئلة،

---

(3) H. Kelsen, La Justice platonicienne, op. cit., p. 375.

(4) Platon, Lois, 713e.

ولفهم حالة أفلاطون الذهنية فهماً صحيحاً، لا بد من النظر حوله: فلا مناص من رؤية نقد السفسطائيين، الذي كان يُرجع البنية الاجتماعية برمّتها إلى إصطلاح، إلى ناموس (Nomos)؛ وكانت التجاربُ المتسعة دوماً للمجتمعات المختلفة عن المجتمع الهلّيني، تدعو إلى الاعتقاد بأن كل المتغيرات الاجتماعية ممكنة عشوائياً: كتب إميل برهييه «ما من عصر إلاّ وكانت الطوبى الاجتماعية (اليوتوبيا) دارجةً فيه؛ فالكوميديا أخرجت برلمان النساء، والشيوعية أخرجت مجتمع النساء»[5]. لكنه ثارَ بوجهٍ خاص ضد العنف والظلم اللذين كانا يسيطران على المدن الإغريقية. فكان يرى كل الأنظِمة ظالمةً وقائمةً على العنف. ولم يكن هناك هدف لرجال السياسة سوى الحفاظ على السلطة بكل الوسائل الممكنة. لذا كانوا يسعون لكي يبقوا هم الأقوى على الدوام. إن هذا التصوّر لسياسةٍ تقوم بنحوٍ خاص على القوّة والعنف، هو ما كان يعلّمه السفسطائيون بخصوص رؤساء الدولة المقبلين، وكان تصوّر كهذا يبدو منافياً للأخلاق في نظر أفلاطون الذي كان يرى أن على العدالة وحدَها أن تكون ركيزة السلطة السياسية والمجتمع.

والحال، فقد كتب أفلاطون هذه المحاورة رداً على السفسطائيين وعلى تصوّرهم السياسي الذي يمتدح ذلك الذي يمارس أشدَّ أشكال الظلم، «الظلم الذي يضع الإنسانَ الظالم في قمة السعادة، ويضع في ذروة التعاسة ذلكَ الذي يكون ضحية للظلم والذي لا يمكنه أن يرضى بممارسته. إنني أتحدَّث عن الطغيان الذي لا يستولي بالمفرّق على مال الغير، بل يكتسحه دفعة واحدة بالحيلةِ والعنف، دون تمييز بين ما هو مُقدَّس أو مدنَّس، وما هو عام أو خاص»[6]. في نظر تراسيماك (Thrasymaque)، ليست العدالة شيئاً آخر سوى مصلحة الحاكمين، والطغيانُ هو ذروةُ الظلم المضاف إلى ذروة السعادة، هكذا تكون العدالة محصورةً في حساب المصالح[7].

في غورجياس، ينتقد كاليكليس القوانين التي تنادي بالمساواة بين النّاس، بين الضعفاء والأقوياء. ويرى أن القوانين وضعها الضعفاء ليحموا

(5) E. Bréhier, **Platon d'après une récente étude**, Rev. de Métaph. et de Morale, 1923; p. 575.

(6) Platon, **La Rép.**, 344a.

(7) **Ibid.**, 359a.

أنفسهم من الأقوياء، ولمنعهم من التغلب عليهم؛ كما أن الظلم الأكبر يكمن في إنتهاك القانون وفي حبّ الاستعلاء على الآخرين. يرى هؤلاء أن على الأقوى، على الأقدر أن يتغلب على الآخرين. وتالياً، تكون السلطة لمن يستطيع أخذها عنوةً، وهذه السلطة يجب أن تُمارس لأجل المصلحة الخاصة والمتعة الشخصيّة، وكان يرى تراسيماك في الجزء الأول من **الجمهورية**، أن كل حكم يضع القوانين التي تخدمه؛ وكان يعرّف العدلَ بأنه مصلحة الأقوى الذي يستطيع، بحكم قوّته، أن يفرضَ إرادته فلا يقبل قاعدة أخرى سوى قاعدة مصلحته الشخصية، وقوام هذه المصلحة البقاءَ في السلطة، مع جعل الظلم القانونَ الأعلى للدولة.

يرى أفلاطون أنَّ السفسطائيين، حين أرادوا الحطَّ من قيمة القانون، إنما حطّوا من العدالة ذاتها، لأن القانون ليس سوى التعبير عن العدالة، ولئن كان كاليكليس يفرّق في غورجياس أو بالأحرى يعارض بين القانون والطبيعة، فإنه يفعل ذلك للتمكن من تحديد العدل بموجب القانون في مواجهة العدل بموجب الطبيعة، الذي يمكنه أن يتعارض معه تماماً[8]. وللرّد على حملاتهم، كان أفلاطون مضطراً للدفاع عن العدل بذاته، المحدَّد بمعزلٍ عن القانون، عن صياغاته ودقّته وعموميته.

تقول ج. دِروميلي: «المقصود في **الجمهورية** هو الدفاع عن العدل بذاته الذي يمكن تحديدُه كمعيار، لأنَّ العدل بذاته لا يعرف تقلّبات القانون، ولأنه الأجدر بالتزام كلّي»[9]. هناك سببٌ آخر قاد أفلاطون إلى القطع مع المدينة وشرائعها، ألا وهو موت سقراط، الذي حُكم عليه بأن يتجرّع السمّ القاتل، وفقاً للقوانين الديمقراطية. وعنده أن قوانين كهذه لا يمكنها أن تكون في أية حالة، التعبير عن العدالة. ومن ثَمَّ، فإن الكيفية الوحيدة للرّد على حملات السفسطائيين وللتنديد بتعاليمهم، كانت تكمن في الدفاع عن العدل لا عن القانون، أو العدل بمعزل عن القانون. بهذا التفريق بين العدل والقانون، استطاع أفلاطون أن يتخطى القانون لكي يرتفع إلى مرتبة أسمى.

---

(8) J. De Romilly, **La Loi dans la pensée grecque,** éd. Belles-Lettres,. 1971, pp. 179- 180.

(9) **Ibid.,** p. 180.

قبل ذلك كان قد أكّد في **غورجياس** أن السعادة لا يمكنُ فصلها عن العدالة. لكنه في **الجمهورية** أوضح طبيعة هذه العدالة وشرط تحقيقها. ففي نظره، القاعدة الأساسية في السياسة هي أن كل سلطة يجب أن تُمارس لصالح أولئك الذين يخضعون لها. وتالياً، العدالة عند الحاكمين، تكمن في البحث عن خير المحكومين، هذا ما يشكل شرعيّة أية سلطة. إن الحكم واجب إذن، وهو مسؤولية هدفها إقامة عدالة تامّة بين المحكومين. وإن القيام بهذا الواجب خير قيام هو الذي يسوّغ السلطة، التي يكون لها، بذلك، مرتكز أخلاقي محض. إن أفلاطون يوازن بين العدالة كـ «واجب» على الحاكمين و«ضرورة» بالنسبة إلى المحكومين[10]. هذه العدالة هي حقيقة يجب أن تتحقق عند الفرد وفي الدولة على حدٍ سواء.

إن هذه الأهمية القصوى للعدل نجدها أيضاً في **المأدبة** حيث يؤكد قيمة العدالة قائلاً: «إن الشكل الفكري الأهم والأجمل بين الأشكال كلها، هو ذلك المتعلّق بتدبير الدول والمنازل، ذلك الذي يحمل بالتأكيد إسم الحكمة العملية والعدالة»[11]. في **الالسيبياد**، يعلن أن العمل يكون طبقاً للعدل عندما يعمل كل شخص ما يعنيه[12].

إلاّ أن أفلاطون يبين لنا في **الجمهورية** خصوصاً، كيف تتحقق العدالة في المدينة وفي الفرد. لأجل ذلك، يتعين على المدينة أن تتألف من ثلاث طبقات: الطبقة الدنيا ودورها هو تأمين حاجات المجتمع المادّية؛ الطبقة المحاربة التي يتوجب عليها الدفاع عن المدينة؛ والطبقة الثالثة هي الأولى على الصعيد القيمي ومن واجبها تدبير المدينة[13]. في موازاة ذلك، تنقسم نفسُ الفرد، هي أيضاً، إلى ثلاثة أجزاء تتطابق تماماً مع طبقات المدينة الثلاث. يحدّد أفلاطون لكل جزء من النفس ولكل طبقة اجتماعية، مهمة واضحة جداً، يتعين عليها أن تتكرّس لها كلياً. هكذا تتحقق العدالة في المدينة عندما تقوم كل طبقة بالمهمة الخاصة بها والتي تتطابق مع ملكاتها الطبيعية. وعليه، لا

---

(10) J. Luccioni, **La Pensée politique de Platon**, éd. P.U.F., Paris 1958, p. 122.

(11) **Banquet**, 209a; **Phédon**, 82a.

(12) **Alcibiade**, 127c.

(13) **République**, 424b, 434c, 412e.

تستطيع كل طبقة أنْ تمارس سوى وظيفة واحدة، تلك التي تتطابق مع مواهبها الطبيعية، وفي هذا تكمن العدالة[14]. في المقابل، الظلمُ قوامه الخلط بين الطبقات الثلاث أو الانتقال من طبقة إلى أخرى، لأن هذا يشكل أكبر أذى وأعظم جريمة بحق المدينة. إذن الظلم هو الترتيب الذي يلحق الطبقات بعضها خلافاً للنظام الطبيعي، وهو تدبير الدولة من قبل الطبقة التي خُلقت للطاعة[15]. كما أن العدل في الكائن البشري يكمن في أن يؤدي كل جزء مهمته الخاصة به، تحت إمرة العقل. ويكون الظلم في التعارض بين أجزاء النفس الثلاثة، من خلال التدخل الخفيّ لبعضها في وظائف الأخرى، أو تمرّد بعض الأجزاء على الكل[16].

إن الشغل الشاغل لأفلاطون هو الحفاظ على الوحدة والانسجام والنظام في المَدينة وفي الكائن البشري معاً. وهذا غير ممكن إلاّ إذا قام كل عضو بعمله الخاص به، العمل المقدَّر له. هكذا تبدو العدالة كأنها التطابق الكامل مع مصلحة الدولة. وهي لكي تتحقق تستلزم تدبير العقل للمدينة بصفته سيّداً مطلقاً. ينيط أفلاطون العقلَ بسلطانٍ إلهي ويجعله عامل التوحيد الوحيد أو الجمع بين طبقات المجتمع وملكات الفرد. وعندما يأمر العقل فقط، يسود التوازن والنظام والوحدة بقوّة[17]. ومن ثمّ يتعين على الفلاسفة وحدهم أن يمارسوا السلطة المطلقة في المدينة؛ هذا هو الشرط الجوهري للحفاظ على وحدة المدينة، وهو الضمانة الوحيدة لتحقيق السعادة. «يجب أن يصبح الملوك من الفلاسفة، أو أن يصبح الفلاسفة ملوكاً». يقول إ. برهييه: «لم يكن في مستطاع أفلاطون أن يحلم، آنذاك، باختيار الحد الأول لهذه المعادلة: لم يكن في مستطاعه أن يحلم بابن دنيس السرقوسي، الذي علّق آماله عليه في ما بعد، والذي كان آنذاك لا يزال فتى يافعاً، ولا أن يحلم بصديقه ديون، الذي لمّا يكنْ يطالب بالعرش. في المقابل، بقي إمكان إيصال

(14) **Ibid.**, 434c.

(15) **République**, 444c.

(16) **Ibid.**, 444b.

(17) Cf. Goldschmidt, **Les dialogues de Platon**, Paris 1947, p. 291; J. Moreau, **Réalisme et Idéalisme chez Platon**, P.U.F., 1951, p. 71.

الفلاسفة إلى المرتبة الأولى للدولة؛ ويتباهى أفلاطون بأن الجمهور الجاهل، عندما يُحمى من الغُواة، سيتعلّق بالفلاسفة، منذ أن يعرفهم»[18].

يشدّد أفلاطون في **الجمهورية** على التأهيل السياسي والعلمي لهذه النخبة باعتناءٍ شديد، فهي ستكون الطبقة المدبّرة للمدينة، بعد تربية طويلة وقاسية. إننا نعلم مدى الأهمية التي يعلّقها على مسألة التربية وهدفها الأساسي تربية الإنسان على الفضيلة، وتلقينه الحب الشديد لأن يكون مواطناً كاملاً، وأن يعرف كيف يأمر ويطيع طبقاً للعدالة. لكن تربية رجال الدولة، بوجه خاص، هي التي تحظى عنده بالأهمية الكبرى. ينبغي إذن تلقينهم التربية التي تولّد في نفسهم أشرف المشاعر وأرفعها، والتي تستطيع أن تكفل لهم التفوّق الضروري لطبقة قيادية. وهكذا، يتعين على رجال الدولة هؤلاء أن يتحكّموا برغباتهم النافلة، وأنْ يتخلصوا من كل تطرّف وتجاوز؛ وذلك يقتضي ألاّ ينقادوا لغير العقل. ناهيكَ بأن رجل الدولة أو رجال الدولة هؤلاء يجب أن يتحلّوا بأحسن الصفات الأخلاقية والعقلية، فيسعون دائماً إلى تخطي ذواتهم في سبيل الكمال[19]. على الفيلسوف / الملك، في نظر أفلاطون، أن يمتلك بنحو خاص علماً صحيحاً هو الميتافيزيقا الحقّة، لذا، لا بد له من معرفة جواهر الأمور وليس فقط كثرة الأشياء الظاهرة. فمن شأن علمه أن يأذن له بإدراك عالم الأفكار وبلوغ **الخير**[20]. لأن عالم الأفكار، وهو وحدَه عالم **الخير**، يُشارك في وجود الحقيقة؛ بينما عالم الأشياء، المعاكس له، عالم الصيرورة، هو بالضرورة عالم اللاوجود، إن عالم الصيرورة والاختبار والواقع المُدْرَك بالحواس، عالم البشر والوقائع بلا وجود حقيقي، ويتعارض مع **المثال**، مع **الفكرة**، بوصفها عالم **الخير**. يرى أفلاطون أن الخير وحدَهُ يجب أن يكون. وتالياً، هو الكونُ الوحيد. «إن هذه الأوليّة لما يجب أن يكون على ما هو كائن، إنما تعبّر عن أوليّة القيمة بالنسبة إلى الواقع»[21]. ويرى أفلاطون أنَّ الكون الحق، الواقعي، هو بالضرورة مُنماز من الكون الظاهر الذي لا يتّسم

(18) E. Bréhier, **Platon d'après une récente étude,** op. cit., p. 577.

(19) **République,** 485b, 487a.

(20) **République,** 523b.

(21) H. Kelsen, **La Justice platoncienne,** p. 366.

بغير سمة الوجود الظاهري العادي. وأن العلم الحقّ هو العلم المفضي إلى الحق والحقيقة: إلى **الخير**، وخلافاً للرأي الذي يقف عند تخوم الأغراض الحسيّة والمتغيّرة، تسعى المعرفةُ الحقّةُ إلى بلوغ اللبّ، الثابت، الشيء بذاته، المماثل لنفسه دائماً وأبداً[22].

يبدو لنا إذن أن نظرية أفلاطون السياسية ترتكز على فلسفة حقيقية هي نظرية المُثُل وأن هذه الفلسفة تشكل ركيزة الفلسفة الأفلاطونية ذاتها. فعنده أن العلم الحق هو علم إنّي (أنطولوجي) يبحث في العلّة الحقيقية، في المبدأ الأول، في وحدة الكثرة، في الفكرة بذاتها، في العدالة بذاتها[23]. وتالياً ندرك أن نظرية الحكيم ـ الحاكم تتناسب تناسباً كاملاً مع فلسفة أفلاطون العامة. حتى ليمكن القول إنها تعبيرها في السياسة، إذْ لا شيء عنده فوق العلم، ولا يجوز لأحدٍ أن يكون فوق الإنسانِ العالم[24]. فهو وحده الخليقُ بحكم المدينة وتحقيق سعادتها، إذْ إنه يملكُ العلم الحقَّ ويعرف النموذج الذي يشكّل جوهر العدل والجمال والاعتدال، ومع تركيز نظره على النموذج أو المثال، يحاول أن يحاكيه وأن يحققه على أفضل وجهٍ ممكن في عالم البشر[25]. والحال، فإن المثال إلهيٌّ، متعالٍ، ولا يمكن بلوغه إلاّ بتطهير يستلزم دُرْبةً طويلة[26].

والحال هذه، لا يمكن في نظره أن تنفصل السياسة عن الميتافيزيقا التي تشكّل العلمَ الحقّ، والتي تشكّلُ معرفتُها الشرط الضروري لحكم المدينة حكماً صالحاً. الأمر الذي يعني أن الفلاسفة هم القادرون وحدَهم على الحكم، لأنّهم الوحيدون الذين يملكون هذا العلم الذي يتطلّب تربيةً عقليّةً، جسدياً وأخلاقياً على حدٍ سواء. إن هذه التربية العقلية تمنح معرفة **الخير** لمن يقتفي أثرها[27]. فهي تقوده إلى معرفة العدالة بذاتها، أي جوهر العدل عينه؛

---

(22) **Rép.,** 480a, 484b.

(23) Lachieze-Rey, **Réflexions sur la théorie platonicienne de l'Idée,** Rev. Philos., Juillet-décembre, 1936, p. 6.

(24) Luccioni, **La pensée polit. de Platon,** op. cit., p. 57.

(25) **Rép.,** 501c.

(26) **Ibid.,** 500e.

(27) **Ibid.,** 503b.

وهي تأذن له بأن يدرك أن العدل هو هذه الفضيلة التي تجعل الناس والمدن يشاركون في **فكرة الخير**[28]. ومن ثمّ، لا توجد معرفة حقّة وشاملة للعدالة من دون معرفة الخير[29].

إن فكرة **الخير** هي أسمى المعارف، تلك التي ينبغي الإستناد إليها للنظر في كل شيء، وينبغي أن تُعزى إليها قيمتُها الذاتية الصحيحة[30]. الخير، إذن، أسمى من العدل عينه. ولا يمكن أن تتمّ معرفة العدل هذا، من دون معرفة الخير ذاته، الذي تتعلّق به والذي يأمرها. وتالياً تعدُّ معرفةُ **الخير** ضروريةً للحاكم المقبل[31]. لكن ما طبيعة هذا الخير؟ وما السبيل لبلوغه؟ في الحقيقة، لم يكن يسيراً على أفلاطون أن يحدّد لنا **الخير**؛ فهو يقارنه بالشمس، فالشمس بالنسبة إلى الأشياء الحسية هي مثل **الخير** بالنسبة إلى الأمور العقلية. إن النور، شيمةَ الشمس، ضروري لكي ترى العيونُ ولكي تُرى الأشياء، وان مثال **الخير** يلقي نورَ الحقّ على الأمور العقلية ويمنح الذات ملكةَ المعرفة. إنه علّةُ العلم والحقيقة، مثلما هو علّة الوجود والجوهر. وتالياً لا يكون **الخيرُ** جوهراً قط، إذْ يتعدّاه جلالاً وسلطاناً[32]. أما معرفته فتجري عبر سلسلة علوم تُختتم بالجدليّات، وهي تاج العلوم كلّها، إذْ هي وحدها التي تأذن ببلوغ **الخير**[33].

من الواجب إذن أنْ يملك الحاكمون المقبلون ناصيةً فلسفية معيّنة، يكون أساسها **مثالُ الخير**، وذلك لكي ينظّموا المدينة بمقتضى العدالة، والحال يتعيّن على الفلسفة أن توجّه السياسة من خلال إمدادها بالنموذج الكامل، الواجب تقليده. هكذا ينحصرُ العلم السياسي برمّته في معرفة **مثال الخير** وتطبيق مبادئ **الخير**[34]. إن أفلاطون يستلحق السياسة استلحاقاً تاماً

(28) Luccioni, **op. cit.**, p. 175.

(29) Cf. P. Granet, **Les origines de l'analyse philosophique dans les dialogues de Platon**, p. 28.

(30) **Rép.**, 505a.

(31) **Ibid.**, 506 a- b.

(32) **Rép.**, 509b.

(33) **Ibid.**, 523b.

(34) **Ibid.**, 505a.

بالميتافيزيقا. وعليه، فإنَّ الإنسان يستطيع، بمعرفة **الخير**، أن يتعدّى عالَم الصيرورة بكل إنفعالاته ومظالمه، لكي يرقى إلى مصاف الحقيقة. لقد تمكّن أفلاطون، بفكرة **الخير** هذه، من التوفيق بين المحايث والمتعالي، بين المرئي والخفي، بين الفيزيقا والميتافيزيقا[35]؛ ذلك أن مثال **الخير** يقع على حدود العالم المعقول[36].

هكذا نصل إلى هذا الاستنتاج وهو أن الفيلسوف وحدَه قادر على معرفة **الخير**، وتالياً قادر على تدبير المدينة تدبيراً حسناً. مع ذلك لا يجوز تناسي الدور المهمّ الذي ينيطه أفلاطون بالتربية، فهذهِ فنٌّ يسمح لنا ببلوغ مرتبة **الخير**. كذلك لا يجوز تناسي نظرته التي ترى أن الناس غير جديرين كلهم ببلوغ **الخير**، لأن هناك فرقاً طبيعياً بين الناس، وليس فرق درجات فقط، وعنده أن الناس مولودون للطاعة، وبعضهم مولود للقيادة، في هذه الحالة، يمكن التساؤل عن دور التربية، طالما أن الناس محدّدون سلفاً لكي يكونوا سادةً أو عبيداً؟

أ ـ دور التربية في الدولة

لا قيمة للتربية في نظر أفلاطون إلاّ بالمقارنة مع المواهب والاستعدادات. فما هي عنده سوى الانتقال من القوّة إلى الفعل، ولا يمكن لأي شخص أنْ يصبح فيلسوفاً ما لم يكنْه بالقوَّة. وتالياً ليست التربية سوى تحيينٍ أو تحقيق للملكات والاستعدادات. فالجمهور، مثلاً، لن يكون أبداً مؤهلاً للحكم، لأنه عاجز عن حيازة هذا العلم الحق الذي لا بد منه للحكم. وفي رأي أفلاطون، لا يُعطى التعليم لأيّ كان وكيفما كان[37]. «لكلٍ طبيعته، ولكل وظيفته»[38]. إن هذه الصيغة تشكل حكماً قاطعاً ضد المساواة العددية بين البشر. وإن أفلاطون يرفض المساواة الطبيعية بين البشر، لأن المساواة الحقيقية تقوم على معاملة الناس معاملةً متفاوتة بحسب مآثرهم وقدراتهم. جوهرياً هذه المساواة هي توزيع نسبي يأخذ في الحسبان قيمة كل امرئ؛

---

(35) **Ibid.**, 508c.

(36) **Ibid.**, 517b.

(37) Cours de Mme Chanteur sur **La Politique de Platon**, donné à la Sorbonne (1973).

(38) **Rép.**, 457b.

وهي، عنده، تجسيد للعدالة عينها[39].

هذا الرفض للمساواة بين البشر نجده لدى فلاسفة الإغريق كافّةً. حتى أن السفسطائيين يرفضون اعتبار الناس متساوين؛ فعندهم، كما عند أفلاطون، لا بد من ظَفَر الأقدر؛ إلاّ أن الأقدر في نظر أفلاطون هو الأجدر عقلياً، بينما يرى السفسطائيون أن الأقدر هو الأقوى. الأجدر، عند أفلاطون، هو الفيلسوف الذي يستطيع، بعلمه وحبّه للحقيقة، أن يقود المدينة نحو السعادة عندما يقودها شطْرَ العدالة. إن الفيلسوف ـ الملك هو القادر وحدَه على أن يضمن للدولة الانتقالَ من الفوضى إلى النظام، من العنف إلى العقل، وهو القادر وحدَه على ردّ كثرة الأشياء إلى الوحدة، بفضل اكتشاف مبدأ أسمى.

حين يجمع أفلاطون، في **الجمهورية** ، بين العدالة وعلم **الخير**، إنما يضع جانباً القوانين أو الشرائع، لأنّ القوانين ليست، في نظره، سوى إنعكاس لمعرفة **الخير** هذه. وإذا كان في إمكان المرء كسب هذه المعرفة، فلمَ الاكتفاء عندئذٍ بانعكاس أو محاكاة؟ لا يحتاج الفيلسوفُ ـ الملك إلى قوانين، لأنه يملك علمَ الخير، ولأن القانون يمّحي أمام معرفة **الخير** الجدليّة. في **الجمهورية** يتمسك أفلاطون، بقوّة، بمثال العلم المحض وبلا صعوبة، يستخلص من ذلك، أن من غير المجدي، عندها أنْ يُصار إلى التشريع[40]. فالأمر الجوهري، بنظره، هو تهذيب المواطنين وتأهيلهم على أحسن وجه، فالتربية تكفي، وحدها، لتأهيل المواطنين الصالحين. في **القوانين**، يستعين أفلاطون بالقوانين لأنه لم يعدْ يثق بالعقل الثقة عينها التي أبرزها في **الجمهورية**.

إن مسألة العدل تتعلق، في **الجمهورية**، تعلقاً مباشراً بمسألة **الخير**، يقول هـ. كلسن: «إن العلاقة بين **الخير والعدل** تتحدَّدُ، هنا، بمقدار ما يُقال إن العدل غير «نافع» أي غير قابل للممارسة والتطبيق إلاّ انطلاقاً من **الخير**، مما يعني أنَّ فكرة العدالة لا تتلقى مضمونها إلاّ من فكرة **الخير**»[41].

هكذا يقوم **الخير** في صميم العدل، ولهذا السبب يذهب أفلاطون إلى

---

(39) **Goprgias,** 508a; Rép., 558c; **Lois,** 757c.

(40) M. Vanhoutte, **La Phil. Polit. de Platon dans les Lois,** Publ. Univ. de Lanvain, 1954, p. 154.

(41) H. Kelsen, **La Justice Platonicienne,** p. 386.

الجمع بينهما وتوحيدهما غالباً. فلو فُصلت هاتان الفكرتان عن بعضهما، لما كانت العدالة سوى تقنية تسمح بتحقيق **الخير**؛ وبقدر ما يجب الإلمام بها على الأرض، تكون **العدالة** هي **الدولة**، آنئذٍ، الدولة التي يعمل جهازُها الإكراهي بوصفه جهاز ثواب وعقاب، يتناسبُ مع الأعمال. «إن على الدولة أن تؤمّن انتصار **الخير** على الشر في الدنيا. وبما أن الخير مقولة اجتماعية بحتة، فإن الإنسان لا يمكنه التصرف بمقتضى **الخير** إلاّ في نطاق الدولة، ولا يبدو **الخير** للإنسان إلا بوصفه جهاز الدولة»[42]. لهذا السبب تشكّلُ مسألة الخير مركز **الجمهورية**، وهو حوار حول العدالة، ولهذا أيضاً كانت ذروة هذا الكتاب حول الدولة، هي نظرية المُثُل، حيث يبدو مثالُ **الخير** كأنه أرفعها[43]. وهذا ما يفسّر لماذا اشترط أفلاطون معرفةَ الخير كشرط أوليّ، لا يمكن أن يتصرّف رجل الدولة، من دونه، بموجب العدالة، إذْ، دون هذه المعرفة، قد يكون من المستحيل حتى الكلام عن نظام دولة مطابق للعدالة، وعن دستور صالح أو دولة مثاليّة. إن قيام دولة مثالية يرتكز في آخر المطاف، بنظر أفلاطون، على معرفة الجواهر وحدها، أي على معرفة أنطولوجية (إنّية) بحتة. والحال، ستكون الدولة المثالية هي الملكوت المطلق للعقل المحض، إذ تتجلى فيها حقيقة العقل، اللوغوس (**الكلمة**) الذي يقيم في المدينة المتنوعة القوى، هذه الوحدة التي ستكفل للجميع ولكل فرد حياة جديرة بالإنسان.

وهكذا فإن كل تأمل أفلاطون السياسي يكمن في إدخال الوحدة على الكثرة، في المجال السياسي، كما يكمن في فرض النظام والعدل هناك حيثُ تسودُ الفوضى والعنف. ففي دولته المثاليَّة يخصّص أفلاطون مكانةً مهمّة للصداقة والوفاق بنحوٍ خاص. فهو يرى أن الأنانيّة كانت سببَ التباعد والتنابذ بين الناس. فما كان منه إلاّ أنْ وضع نظريته في شيوعية أو مشاعية النساء والأطفال والأملاك، لمعالجة الأنانية، مع النَظر في ما ستصادف من تعارضات وصعوبات[44]. لكن ذلك كان في نظره هو الحل الوحيد الصالح لضمان وحدة المدينة وانسجامها؛ وكانت تلك هي الطريقة الوحيدة لكي يعمل الجميع

(42) Ibid., p. 387.

(43) Ibid., p. 387.

(44) Rép., 416d, 457.

في سبيل المصلحة العامة، وليس في سبيل المصلحة الخاصة بكل منهم. «يدّعي أفلاطون أنه، بهذا النظام، يلغي الأنانية ويمنع الانقسامات ويحقق العدالة من خلال التضحية بالفرد في سبيل الدولة»[45]. لكنّ تلك المشاعية كانت موضع نقدٍ شديد، لا سيما من قِبَل أرسطو الذي اعتبرها متعارضةً مع الطبيعة البشريّة. كما أن هيجل رأى في المشاعيّة اعتداءً صارخاً على الحرية البشرية، «تتضمن فكرة الدولة الأفلاطونية ظلماً للشخص البشري إذْ تجعله عاجزاً عن الملكية الخاصة، بتدبير عام». ويضيف هيجل أن «تمثّل أخوةٍ بين البشر، ورعةٍ أو وديّةٍ، أو حتى إكراهية، يمكنها أن تعرض نفسها بسهولة على عقلية تتجاهل طبيعة الحرية والفكر والقانون، ولا تلمّ بها في أوقاتها المحدّدة»[46]. يرى هيجل أنّ من غير الممكن وجود إنسان بلا ملكية خاصّة لأنّ الإنسان لا يمكنه العيش من دونها. ويوضح هـ. كلسن أن الشيوعية أو المشاعية لا تقدّم حلاً واضحاً للقضايا الحاسمة، ولا سيما للمسائل الاجتماعية والسياسيّة. إن جماعيّة الممتلكات والنساء والبنين، هذا التدبير الذي لا يطال سوى فئة صغيرة نسبياً من السكان: طبقة المحاربين والفلاسفة، لأدلة له إلا من وجهة التنظيم. إنه إجراء يرمي إلى تربية القادة واصطفائهم، لكنّه لا علاقة له إطلاقاً بالشيوعية الاقتصادية أو السياسية. ويضيف كلسن: أما حياة الشعب التي تشكل الجزء الأساسي من الدولة والتي تتبع للطبقتين المسيطرتين، فلا نجد معايير لتحديدها[47]. إن الحكم يتألّف من الفلاسفة الذين يعرفون الخير بفضل ثقافتهم والذين ستكون لهم، لهذا السبب، إرادة تحقيقها.

والحال، كيف السبيل إلى الجمع في منظومة واحدة بين التطلع إلى الخلاص الفرديّ والتوّق إلى الحكم كسيد مطلق وبطريقة استبدادية؟

يرى كلسن أن خلاص الإنسان المصطفى، المتمتع بالفضل والقائم على رؤية الخير، يصبح سر القائد وبذلك يصبح خلاصاً، أيضاً، لكل الآخرين الكائنين تحت إمرته[48]. فهم لا يستطيعون السير وراء قائدهم على طريق

---

(45) Glotz, Cité grecque, éd. Albin-Michel, 1968, pp. 328- 329.

(46) Hegel, Principes de la philos. du Droit, 46.

(47) H. Kelsen, La Justice platonicienne, p. 388.

(48) Ibid., p. 395.

الخلاص المفضي إلى رؤية **الخير**، وهم لذلك يكونون مستبعدين كلياً من الحكم، ولن يستطيعوا إنقاذ أنفسهم إلاّ بالانقياد المطلق لسلطان القائد، الذي يعرف الخير وحدَه، وتالياً، الذي ينشده. إن الفيلسوف الحاكم هو المدرك الوحيد لطبيعة **الخير** الالهي، وإن حيازته هذا السر تجعله مخلوقاً خارقاً، منفرداً بذاته عن العامة. وعندها لا تبقى للشعب الذي يشكل جمهوراً من خواص الأفراد، أية حقوق سياسية سوى الخضوع الأعمى لسلطان دولته التي لا تبغي إلاّ خيره. فلا وجود للفرد، للخاص، في منظومة أفلاطون حيث يكون العامّ هو الخالد وحده.

ب ـ صورة الدولة المثلى

إن أفلاطون المعادي للديمقراطية، والمؤيد لاستبداد مفرط، يعتبر الحكمَ ممثلاً للألوهة. ومن ثم يحق للحكم تدبير الإنسان والتلاعب بمصيره، فقط لخيره ولتحقيق العدالة. إن الدولة الأفلاطونية طاغية، لكنّها طغيان صالح، ينزع إلى وضع كل شيء في خدمة الدولة، حتى الدين والعلم، الأمر الذي يؤدي إلى إلغاء كل حرية عقلية وإقامة «نوع ديكتاتوري لا يُخضع لنفسه الإرادة والعمل وحسب، بل الرأي والمعتقد البشري أيضاً»[49]. وعليه، فإن ما يكون نافعاً للدولة، يتطابق ضرورةً مع الحق والعدل.

تلك هي الدولة المثلى التي رسمها أفلاطون في **الجمهورية**. إنها دولة قوية، كلّية، يحكمها فيلسوف ليس في الحقيقة سوى طاغية، لأنه ذو سلطان غير محدود، ويعرف كل شيء، يتوقع كل شيء، ولا يريد سوى الخير لدولته، والسعادة لرعيته. إن أفلاطون لا يجهل المصاعب التي تجبهُ تحقيق دولةٍ كهذه. إذْ لا يمكن، في نظره، تحقيق مدينة مثلى، فاضلة، في عالم الصيرورة. ليست هذه المدينة المثلى سوى نموذج كائن خارج التاريخ؛ فهي ليست طوبى (يوتوبيا)، بل هي جوهر: إنها الفردوس، والمثالُ الذي ينبغي تقليده والذي ينبغي بمقتضاه الحكم على الأنظمة القائمة وعلى درجة كمالها. هذا بالذات ما سعى إليه أفلاطون ذاته حين قارن بين الأنظمة وحكم عليها طبقاً لدنوّها أو بعدها من النظام المثال. وعليه، تظهرُ بحسب الرتبة القيمية في

(49) Ibid., p. 381.

تقويم البشر: التيموقراطية (Timocratie) ثم الأوليغارشية ونقيضتها الديمقراطية، وأخيراً أسوأها جميعاً، الطغيان المشرعن، وهو رابع وآخر مرحلة من مراحل فساد المدينة. كتب ديبس (Dies) في تقديمه **للجمهورية**، مشيراً إلى أفلاطون: «أنه إنطلاقاً من البناء حيث تتحقق العدالة، يُبيّن لنا بأية سلسلة منطقية من السقطات يتمّ قيام عهد الظلم الشامل مع الطاغية المستبدّ». إن أفلاطون يهتمّ بالطغيان أكثر مما يهتم بالأنظمة الثلاثة الأخرى؛ وكان خصّص لهذا النظام مكانةً مماثلةً لما خصَّ به الأنظمة الثلاثة الأخرى مجتمعة. ناهيك بأن الطاغية جرى درسه دراسة خاصة، وغاية ذلك مقارنته فقط بالفيلسوف الملك.

من الديمقراطية[50] يولد الطغيانُ الذي يدينه أفلاطون، مثلما تولد الديمقراطية من الأوليغارشية، والأوليغارشية من التموقراطية، ويجري هذا كله وفقاً لجبريّة صارمة ولمسار داخلي محض.

وحين يستند أفلاطون إلى مبدأ أعلنه وطوّره في «الفيدون»[51] و«المنون»[52]، أي المبدأ القائل إن من الأضداد تولد الأضداد، إنما يدافع عن اعتقاده بأن الغلو في الحرّية يولّد غلواً في العبودية. أما الأمرُ الأكيد فهو ان كل غلوّ يؤدي عموماً إلى رد فعل عنيف سواءٌ في الطبيعة أم في الأجسام، وبالأخص في الحكومات. هكذا لا يمكن للغلوّ في الحرية إلاّ أنْ يؤدي إلى شطط في العبودية، سواءٌ لدى الفرد أم لدى الدولة[53]. فمن الحرية الأشد غلواً تولد إذن العبودية الأطغى والأعتى.

لكن كيف يجري هذا الانتقال من الحرية إلى العبودية الأطغى؟ وبأية أواليّة؟ هذا ما رغب أفلاطون في وصفه، في الكتاب السابع من **الجمهورية**. فرأى أن صراع الطبقات هو أساس هذا الانقلاب. في ظل الديمقراطية يزداد الصراع بين الأغنياء والفقراء؛ ويطالب الفقراءُ بقائد؛ وحين يظهر الطاغية قائداً لهم ووليّاً عليهم، تمنح له السلطاتُ كلها؛ وهكذا تكون بداية الطغيان،

---

(50) يمكن أن تولد الديمقراطية، في نظر أرسطو، من الأوليغارشية: **Politique**, V, 10, 4.

(51) **Phédon**, 72a.

(52) **Ménon**, 81a- c.

(53) **République**, 564a.

والطاغية، لكي يحمي نفسه من هجمات الأثرياء، يطلب حَرَساً من الشعب، فيُعطى له بسهولة، نظراً لما يولي الشعب لزعيمه من ثقةٍ عمياء[54]. ومنذ ذلك الحين يتحوّل هذا الزعيم الشعبي إلى طاغٍ حقيقي[55]. هنا لا يعتمد أفلاطون على بناء عقلي محض، وحسب، بل يستَعين بالتاريخ الإغريقي، إذْ كان تحت ناظريه مثال دنيس القديم، وكذلك مثال بيزيستراط في أثينا[56]. الحقيقة أن وصف الطغيان في **الجمهورية** لا يتطابق تماماً مع هذين الطاغيتين التاريخيين، ولا حتى مع أيِّ طاغيةٍ آخر. لكنّ هذا لا يمنعنا من القول إن أفلاطون قد تأثر بالطغاة الإغريقيين. بنحوٍ خاص، إن دنيس القديم، الذي أُتيح لأفلاطون أن يعيش إلى جانبه وأن يراه عن كثب، هو الذي أثّر في وصف الطاغية في **الجمهورية**.

ج ـ الطاغية والسلطة

لقد ذُهل أفلاطون من تجدّد العقلية الطاغوتية التي تجلّت في القرن الرابع ق.م. والتي نقلت الأنانية والفردية إلى التصورات الأساسية. فكانت تُعتبر السلطةُ أداةً لإشباع الأهواء كلها وللبلوغ إلى المُتع المادية كافة»[57]. إن القاعدة الوحيدة في السياسة هي المصلحة الخاصة، وإن الهدف الوحيد هو: النجاح. إذ إن مثال الإنسان هو العيش بمقتضى ملذاته وأهوائه. بهذا الصدد يقول **غلوتز**: «إن أخلاقية على المنوال النيتشوي تؤدي إلى سياسة من الطراز الميكافيلي. فالدولة تستوعبها شخصيّات حازمة وطبائع قويّة تسلّح الطموح بالمخاتلة والعنف»[58]. وتالياً تشكل الفرديةُ جوهر الطغيان بالذات، نعني الظلم الأعظم في السياسة. وخلافاً لهذا المفهوم للسلطة، يرى أفلاطون أن على الدولة، وكذلك على الكائن البشري، أنْ تبذل جهوداً لبلوغ العدل والاعتدال، فهما شرطان أساسيان لكل حياة سعيدة. وكان هذا المثال السياسي قد دفعه لمهاجمة الطغيان مهاجمة شديدة، فبيّن أنّه لا يتوافق مع حياة عادلة ومعقولة.

---

(54) **Rép.**, 566b.

(55) **Ibid.**, 566d.

(56) يروي هيرودوتس كيف تمكّن بيزيستراط من الحصول على هذا الحرس من شعبه :(Hérd., I, 59)

(57) **Gorgias**, 492 a- c.

(58) Glotz, **Cité grecque**, p. 392.

يستولي الطاغية على السلطة عنوةً ويمارسها عنفاً، فهو عندما يصل إلى السلطة، يسعى أولاً للتخلص من أخطر خصومه. لذا، يكثر من الوعود في الأوساط الخاصة والعامة؛ ويبدأ بتقسيم الأراضي، مما يجعله شعبياً ومحبوباً[59]. وبعدما يتخلّص من أعدائه في الخارج، بالتفاهم مع البعض وبالقضاء على البعض الآخر، يشنّ حروباً جديدة لكي يظلّ الشعب بحاجة دائمة إلى قائد. إن هذه الحرب أيضاً وسيلة لإفقار المواطنين. إذْ إن هؤلاء يصبحون مضطرين لدفع ضرائب جديدة، مما يرغمهم على زيادة العمل اليومي، فلا يبقى لديهم وقت للتآمر عليه، زدْ على ذلك أن الحرب تسمح للطاغية بالتخلص من أكثر الناس استقلالاً، الذين يرفضون الإذعان لهيمنته، فيقدّمهم لقمةً سائغة للعدو، للطاغية، إذن، مصلحة في استمرار الحرب دون انقطاع[60]. إلاّ أنَّ هذا الأمر يثير سخط المواطنين، ويخلق معارضة له حتى في صفوف أولئك الذين رفعوه إلى السلطة. إن هذه المعارضة تعرّض سلطته للخطر، الأمر الذي يقوده إلى إلغائها بكل الوسائل. زدْ على ذلك أن سياسة الطاغية تستلزم ملاحقة جميع أولئك الذين يمتازون بالشجاعة وكبر النفس والحكمة والثروة، لأنهم يشكّلون جميعهم خطراً على سلطانه[61]. وكلما جعله سلوكه متجاسراً على المواطنين، صار بحاجةٍ إلى عدد أكبر من الحرس المكوَّن من الأغراب والعبيد[62]، الأمر الذي يضطره لتحرير رقاب العبيد باستمرار. وهكذا يغدو محاطاً بجماعات مستعبدة ومخادعة تتقاضى أجورها لكي تصانعه وتمتدحه. لكن هذا يتطلب نفقاتٍ طائلة فيلجأ الطاغية إلى الخزائن السرية. وينتهي به المطاف إلى العيش على حساب الناس الذين يدركون بعد فوات الأوان أنهم باتوا في أسوأ العبوديّات[63]، وأنهم انتقلوا من أقاصي الحرية والفوضى إلى أقسى العبوديات وأشدها مرارة.

بعد ما بيّن أفلاطون كيف يجري الانتقال من الديمقراطية إلى الطغيان،

---

(59) **Rép.**, 566e.

(60) **Rép.**, 567a.

(61) **Ibid.**, 567c.

(62) **République**, 567 d- c.

(63) **Ibid.**, 569 c.

يصف لنا الإنسان الطاغي، مُبيّناً طباعه وحياته وتعاساته.

إنه يصف الطاغية ككائن حيواني، تنشغل نفسه بالملذات المتقلّبة وبالرغاب التي لا تُشبع. وبوجه خاص يتحكّم الطاغية إروس [Eros] بنفسه، فيجعل الملذاتِ عنيفةً، مؤلمةً، وينتصر فيها على الرغائب النبيلة، تاركاً نفسه وسط الفوضى والاضطراب. إن نفسَ الطاغيةِ نفسٌ تهزّها أشدُّ الأهواء، فهي تماماً نقيضُ الروح الخالدة، النازعة نحو الألوهة والعقل. ويُفسّر هذا التعارض الجوهري عند أفلاطون بالصراع بين عقل وغريزة ورغبة كل فرد في الهيمنة على البشر. إن غريزة إروس، لا سيما في صورتها الجنسية(64)، وصفها أفلاطون كمصدر لتعاساتٍ لا تُحصى، تعاسات للدولة وللخاصة. فبنظره «البحث عن الخير والعدل هو المبرّر الوحيد لسيطرة الإنسان على الإنسان، وهو المسوِّغ الشرعي الوحيد لما يسمّيه «التربية» و«السياسة»»(65). لذا، ينبغي على النفس الخضوع لحكم العقل القادر، وحده، على إحلال النظام والانسجام من خلال ضبطه للأجزاء الأخرى وإخضاعه لسلطانه. لكن الرغائب المنفلتة عند الطاغية، كسرت عقالها وانعتقت راكضة وراء إشباعها بكل الوسائل. هكذا يصبح الطاغية عبداً لرغباته المنفلتة من عقالها، والتي تبعده عن الحكمة والعقل، لأن الجزء الأكثر رعباً في نفسه هو الذي يهيمن ويستخدم الجزء النبيل(66). عندها يغدو الطاغية سجين رغباته الخسيسة، لا يعرف حرّية ولا صداقة، فيصبح من أتعس العالمين، وتغدو المدينة التي يحكمها مدينة شقيّة بدورها.

والحال فإننا نرى في دولة الطغيان، مقابل الدولة المَلَكيّة، أن الناس الأقل موهبةً وجدارةً هم الذين يملكون السلطة، وذلك ليس في سبيل الخير المشترك، بل لإشباع طموحهم الشخصي. فالدولة الطاغوتية تلغي الطبقات الاجتماعية التي تشكل جوهر الدولة المَلَكية وشرط كل عدالة بالذات. إن الطغيان يقيم عدالة تامة بين الناس، فيساوي بينهم جميعهم إذ يجعلهم عبيداً كلهم. أما العلاقة الوحيدة بين الحاكم والمحكومين فهي علاقة السيد بالعبد،

(64) وليس في الصورة المثالية التي نجدها في: المأدبة Banquet, 189 d.

(65) Kelsen, La justice platonicienne, p. 370.

(66) République, 577 d.

بينما علاقة المنقذ بالمحكومين هي التي تربط بين الحاكم والمحكومين في الدولة الملكية. التعارضُ إذن جذري بين الدولة الطاغوتية والدولة الملكية، بين الطاغية والملك / الفيلسوف، مثلما هو جذري بين العدل والظلم. إن أفلاطون يقودنا إلى هذه الملاحظة وهي أن الدولة الطاغوتية تمثل الدرجة الأخيرة من الظلم، وأنها بذلك تتعارض تعارضاً مطلقاً مع الدولة الملكيّة التي يسودها العدل الأكمل.

د ـ شرعية العنف في السياسة

إن تحليل الظلم الذي يشكل جوهر النظام الطاغوتي بالذات، كان قد شغل أفلاطون؛ وان حضور الظلم الفاضح في المدينة الأثينية كان موضوعاً لتأملاته. ذاك أنه سعى لتفسير أسباب هيمنة العنف وكيف يستطيع الناس أن يعالجوا وضعاً كهذا: **فالجمهورية** تقول إن على الفيلسوف، أي **العقل**، أن يصبح ملكاً، وأن عليه من الآن فصاعداً أن يتّخذ مكان الآلهة المنسحبة. «إن العنف ـ الذي يتراءى خصوصاً في معالم الظلم التاريخية ـ هو الآخر الذي تنطلق منه الفلسفة والمعقولية الفعالة، لتعلنا قوتهما وتحدّدا نشاطهما أيضاً»(67).

ليس للإنسان أن يخاف من شيء، عندما يكون مصيره ومصير الدولة في عهدة الفيلسوف، لأن متعته هي معرفة الخير وتحقيقه؛ بينما لذة الطاغية هي في إشباع غرائزه، ولا تكون متعته فعلية وخالصة، بل هي ظلّ متعة(68). إن نفسَ الملَك ـ الفيلسوف تخضع كلياً للعقل؛ ويترتب على ذلك أن كلاً من أجزائها موجود في الكل ضمن نطاق حدودها، وبذلك يتحقق العدلُ الأكمل. ويتمتّع كلّ جزء من أجزائها بملذّات خاصة بها، أي بأنقى الملذّات وأصحّها. أما الأمر عند الطاغية فهو بخلاف ذلك، إذْ إنّ الجزئين الآخرين هما اللذان يأمران، فينجم عنهما تلذذ غريب وفاسد يبعده عن العقل والقانون والنظام(69). ويرى أفلاطون أن أبعد الملذّات عن المتعة الحقيقية هي ملذّات العشق

(67) F. Chatêlet, **Remarques sur le concept de Violence**, Les études philosophiques, Janvier-Mars, 1968, p. 35.

(68) **République**, 583a.

(69) République, 587a.

والطغيان، وأنها، من ثَمّ، أسوأ الملذّات[70]. والحال، فإن الطاغية إذْ يبتعد عن حد الملذات الهجينة إنما يبتعد عن العقل والقانون. فيكون المثل الأعلى للجريمة والشقاء، إذ إنه يمثل العنف وعدم الكفاية، وهذا مما يتعارض كثيراً مع الفيلسوف / الملك الذي يمتاز بحبه الجمّ للحق وللعدل.

غير أن أفلاطون لا يستبعد تماماً اللجوءَ إلى العنف، بل يوصي به، عندما يتعلق الأمر بأناس لا ينفع معهم الإقناع. ويكمن مبرّرُ هذا اللجوء إلى العنف وشرعيته في غايته، ألا وهي تحقيق العدالة والسعادة في المدينة. هكذا يحقّ للحكم أن يشرع في تطهير المدينة من عناصرها السيئة، إلاّ أن هذا التطهير يتناقض تماماً مع ما يفعله الطاغية. فهذا يصفّي الدولة عندما يقضي على المواطنين الصالحين، تأييداً لملكه وحفاظاً عليه. لأن السلطة بنظره هي الغاية المثلى، ولذا لا مناص من الدفاع عنها بكل الوسائل. إن الطاغية يسعى وراء السلطة إشباعاً لرغبته في الهيمنة، بينما يمارسها الفيلسوف لأجل الخير المشترك. وعليه، فإن سلطة الفيلسوف / الملك تمثّل كل سمات الشرعية الصحيحة: المعرفة والكفاءة اللتان تكفلان وحدهما النظام الأكثر تطابقاً مع العدل في المدينة. ولتحقيق العدل هذا، لا مفرّ من معرفة العدل بذاته، نعني جوهر العدل وعالم المُثُل الذي هو عالم الخير. لكن الطاغية هو الأبعد عن العلم الحقّ وهو لا يستطيع تخطّي كثرةَ الحسيّات؛ فعالمه هو عالم المجد [Doxa] الذي يتوقف عند الرأي العام ولا يستطيع التقدم إلى الأمام. وهو لا يستطيع أبداً بلوغ الحق، لأن لذته القصوى هي في إشباع رغباته الجسدية والعابرة.

ومما له دلالته الشديدة مدى ترابط سياسة أفلاطون بغيبياته وأخلاقياته. فالسياسة عنده لا يمكن تصوّرها من دون الغيبيّات والأخلاقيّات. ومن ثمّ فإنّ السياسي الحق هو العارف؛ ومعرفته هذه هي المعرفة الوجودية؛ والعلم الحق هو علم الوجود، الثابت جوهراً، المتماهي مع ذاته أبداً. أما الصيرورة، بنظر أفلاطون، فهي عدوة الوجود؛ ولذا، يشكل تطور الأنظمة السياسية إنحطاطاً من الزاوية الأخلاقية، فيكون الانتقال من النظام الأتمّ إلى النظام الطاغوتي،

(70) Ibid., 587 b.

الأسوأ من كل الأنظمة؛ ويكون ذلك بمسار داخلي محض.

إن كل الأنظمة القائمة هي أنظمة ناقصة، لكنْ في نظره هناك درجات في النقص ودرجات في الظلم. إن الطغيان، وهو آخر هذه الأنظمة، يشكّل الشكل الأقصى والأعمق للظلم. «ففي سلّم من خمس سمات: ملكية، تيموقراطية، أوليغارشية، ديمقراطية، طاغوتية، لا تترددوا في القول إن السعادة تنهج نهجاً إنحطاطياً، مثل السموّ»[71].

لم يتمسك أفلاطون بتصنيف الأنظمة السياسية بالنسبة إلى الفضيلة والسعادة. إذْ نراه في **السياسي** يلجأ إلى تصانيف أخرى تبدّل من آرائه وأحكامه السياسية، خصوصاً فيما يختص بالطغيان.

2 ـ الطغيان والقِسط (أو الإتّزان)

كانت محاولة أفلاطون في **الجمهورية** ترمي إلى تأسيس الأخلاق والسياسة على العلم، إذ إنهما يتطابقان في دافعهما المشترك: **الخير**، غير المختلف عن الحق؛ كما كانت محاولته ترمي إلى تخليص السياسة من التجريبية، لربطها بقيم خالدة لا تعصفُ بها تقلّبات الصيرورة[72]. إلاّ أن أفلاطون تنبّه إلى أن السّياسة تنتمي إلى عالم الصيرورة، وإن نظاماً كاملاً هو من المستحيلات بسبب النقص والمحدودية لدى البشر. وعليه، ليست المدينة الكاملة سوى نموذج، سوى مرجع يُرجَعُ إليه في تقويم الدساتير القائمة[73].

يشكّل كتاب **السياسي** معبراً بين **الجمهورية والقوانين**، بمعنى أنّه يتّسم بعدد من السمات الجديدة في فكر أفلاطون السياسي. فلم يعد المطلوبُ، هنا، نظاماً مثالياً جوهرُه **العدلُ** ومثاله **الخير**، بل المطلوبُ بالأولى نظامٌ قابل للحياة، قابل للديمومة، يمكنه التناسب مع الإنسان ومع العالم الذي هجرته الآلهة. يرى أفلاطون أن المدن كانت تُقادُ مباشرةً من قبل الإله؛ وآنذاك لم يكن الناس بحاجة إلى دستور سياسي[74]. ولما تُركَ العالمُ لذاته، ولدَ الشعورُ

---

(71) Diès, Introduction à la **Rép.de Platon**, Belles-Lettres, 1970.

(72) J. Touchard, Hist. des idées politiques, T.I, P.U.F., Paris 1973.

(73) **République**, 572c, 473a.

(74) **Le Politique**, 276e.

بالحاجة إلى دستور سياسي؛ وكان الانتقال من الراعي الإلهي إلى الراعي الإنساني.

أ ـ الملك والطاغية

يبدأ أفلاطون في **السياسي** بدرس الدساتير، مميّزاً بين الملك والطاغية، بمعنى أن سلطة الأول تكون مقبولة طوعاً وإرادياً، بينما يُفرض سلطان الثاني بالعنوة والإكراه. ويقول إن من الخطأ الشنيع ومن الغباء المفرط أنْ يوضعا تحت عنوان واحد[75]، لأن الملك والطاغية ضدان، لا صنوان، سواء من حيث شخصهما أم طريقتهما في الحكم؛ فأحدهما يلجأ إلى الإكراه، بينما الثاني يخاطب الإرادة الحسنة[76]. إن هذا التفريق، بل هذا التعارض لم يوضعْ إلاّ لتبيان الواقع الصحيح للملك وللسياسي؛ والغايةُ هي تقديم تعريف سديد لماهية السياسة أو لرجل الدولة الحقّ.

ويزداد هذا التعارض جلاءً عندما يصنّفُ أفلاطون النّظمَ السياسية تصنيفاً قائماً على معيار العلم وحدَه. فقبله، كان المنظرون يستعملون معيار العدد، وكانوا يفرّقون بين ثلاثة أشكال للحكم: المَلَكيّة، الأرستقراطية والديمقراطية[77]. غير أن هذا المعيار كان قاصراً عن التفريق بين الحكم الصالح والحكم الطالح؛ وكان المفكرون اليونانيون يلجأون إلى معايير رضى المحكومين، والفقر والثراء، والقوانين، أما عند أفلاطون فإن كل هذه المعايير بلا قيمة؛ فهناك معيار واحد يُحسب حسابه: إنه العلم، ومنْ ثَمّ، يجري تحديد السياسة بحيازة هذا العلم، الذي هو العلم المَلَكي، الجليل، إن هذا التعريف للسياسة بالعلم، نجده أيضاً لدى إكزنوفون الذي يرى «إن علم القيادة. . . هو الذي يصنع الملوك والقادة، وليس الصولجان ولا العنف»[78]. إلاّ أن علم القيادة عند إكزنوفون يختلف عن العلم الملكي الأفلاطوني؛ فهو مكوّنٌ من مناقب أخلاقية وممارسات وتجارب، بينما يقوم عند أفلاطون على الجدليّات. إنه علم نادر، صعب المنال من قبل الإنسان العادي، لأنه من

(75) Le Politique, 276c.

(76) Ibid., 272c.

(77) Le Politique, 291d.

(78) Xénophon, Mémorables, III, p. 9- 10.

أصعب العلوم كافّة[79].

يؤكد أفلاطون أن الدستور المستقيم الوحيد هو الذي يقوم على العلم والعدل[80]؛ وأن الأشكال الأربعة الأخرى ليست سوى نسخ عنه، صالحة إلى هذا الحد أو ذاك. هنا، يبيّن مدى لا مبالاته بالقوانين التي تُعَدّ في نظره شرطاً ثانوياً، لا شرطاً ضرورياً على الإطلاق لدستور صالح. فالعلم وحدَه صانع القادة الحقيقيين[81] وهو الذي يسمح لهم بالقيادة، حتى ولو كان ذلك مخالفاً لرضى رعيتهم. إن سلطات قائدٍ كهذا يجب أن تكون مطلقة، بلا قيد، وأن تُجيزَ له التصرّف بحرية، إلى حدّ القتل أو النّفي. إذا كان ذلك ضرورياً لصون المدينة. ذاك أنّ علم الإنسان الملكي قادرٌ على إدراك ما هو الأمثل والأعدل للمدينة في آن، وأنه هو الذي يمنح للسلطة شرعيتها.

هل الأمر متعلّق، هنا، كما في **الجمهورية**، بهذا العلم الكينوني (الأنطولوجي) الرّامي إلى بلوغ عالم الجواهر؟ أم أنه متعلق بمعرفة الخير للتّمكن من حكم الناس؟ الواقع أن العلم الذي يتعيّن على السلطان إمتلاكه ليُحسن تدبيرَ المدينة، ليس هو العلم المحض بل هو علم القِسْط Juste (mesure أو الإتّزان.

من المعلوم أن بين **الجمهورية والسياسي**، هناك كل التحوّل الميتافيزيقي من **السفسطائي** إلى **فيلبوس** (Philèbe)؛ الذي أدّى إلى تحوّلٍ في فكر أفلاطون السياسي. ففي **السفسطائي** وبالأخص في **فيلبوس**، تعيّن على أفلاطون أن يحوِّر نظريته في المعرفة لكي يتمكن من إنشاءِ نظريته السياسية، في **السفسطائي**، نجد نقداً لـ «أصدقاء المُثُل» أو للمثالية، يركّز على مذهبهم في طبيعة **الكون أو الكائن**. وفي **فيلبوس**، لا تُعتبر الحياة كأنها حكمة بحتة ولا متعة خالصة، بل تعدّ مزيجاً من شأنه الانتساب إلى الاثنتين معاً. وتالياً، لم يعد المقصود هنا نظرية المُثُل، بل نظرية القِسْط. فالعلم المنشود في **السياسي** هو إذن هذا العلم بالذات وليس معرفةَ الجواهر، لأن المُثُل في **السفسطائي** لا

---

(79) **Platon, Le Politique,** 292d, 271d, 274a, 275a.

(80) **Ibid.,** 293d.

(81) **Ibid.,** 293 d.

تُعامَلُ إلاّ كمفاهيم أو تصورات؛ وهذا يقودنا إلى الاستنتاج بأن أفلاطون قد تخلى تماماً عن نظرية جوهرانية المُثُل[82].

يقوم علم القِسْطِ هذا على إزالة الغلوّ والعيب، أي ما يُنقصُ الكمالَ ويشوّه الشيء. فالقِسْط هو إذن مزيج من الكمّ والنّوع؛ فهو ليس العدل بذاته، الصحيح بذاته، كما في الجمهورية، حيث يجري تعريف السياسة إنطلاقاً من العدل بذاته. وحيث ترتدي نظرية المُثُل دلالية نوعية بحتة. إن المدينة المثالية قائمة خارج التاريخ، خارج الصيرورة. والأمر معكوس، في السياسي حيث نجدنا في عالم الصيرورة، لأن أفلاطون كتب السياسي لهذه الدنيا وأهاليها. والحال، فإن القِسْط ينطبقُ على كل ما يطرأ ويتحوّل، فيحدّده أفلاطون مشاركاً في المثال وفي الكمّ معاً. وهذه المشاركة في الكمّ مهمّة جداً، إذْ يستند إليها وحدَها التفريقُ بين القِسْط والعدل بذاته.

وبعد، فإن القِسط مزيج يشكل صلة الوصل بين عالم الصيرورة وعالم المُثُل، وبفضل ذلك، تستطيع الصيرورةُ التخلصَ من اللاعقلانية الأساسية للمظهر المحض وتغدو قابلة للانتظام حسب نظام الفكرة[83]. يقول دييس: «إن القِسْطَ هو نقطة الكمال غير القابل للتجزئة، وهو المعدِّل الصحيح النوعي، لا الكمّي، الذي لا يوجد تحته أو فوقه إلاّ نقصٌ أو فلتان»[84]. وعليه، فإن أفلاطون ينطلق في السياسي من العالم الحسي[85]، ويصالح بواسطة مفهوم القِسْط بين عالم الصيرورة وعالم المُثُل، بين الكمي والنّوعي، رافضاً ما يتعدّى مستوى الحدّ، أي رافضاً الغلو والعيبَ[86]. وهكذا، فإن كل ما يكون داخل القسط، الحد الصحيح، يكون صحيحاً وعادلاً، وكل ما يكون خارجه يكون خبيثاً وظالماً.

---

(82) يعتقد إ. برهييه، خلافاً لذلك، أن أفلاطون لم يتخلَّ عن نظرية المُثُل، وان هذه النظرية إن لم تكن في السفسطائي، فذلك مردّه إلى محدودية الحوار:

Rev. de Métaph. et de Morale, 1923, p. 580.

(83) في فيلوس، b-a59, d-b56، يشدّد أفلاطون على مفاهيم النسبة والكمال والكفاية.

(84) **Diès, Introd. au Politique de Platon, Belles-Lettres, p. XLIV sq.**

(85) **Le Politique, 283c.**

(86) **Ibid., 283d.**

ولا مناص من علم القسط هذا، خصوصاً لرجل السياسة، نظراً لأن تطبيقه أمر جوهري في المجال السياسي. وطبقاً لهذا المبدأ يرفض أفلاطون العدل بذاته أو النّوع المحض، مثلما يرفض الكمّ المحض، الذي يُفرّق بين النظام على أساس عدد الحاكمين. فعنده أن أي نظام سياسي يتحدّد بغايته لا غير. وهكذا سيظهر العمل السياسي برمّته كأنه مشاركة في الكون وفي الصيرورة من خلال التكيف مع التحوّل، فليس المقصود هنا هو الشيء بذاته؛ ذلك أن الفن السياسي لا يمكن أداؤه إلاّ في العالم الحسي. والرجل السياسي هو الآن ذلك الذي يملك علمَ القِسْط. وسوف يكون التطبيق المنطقي لهذا العلم: هو أن على صاحبه أن يحكم، ولو بلا قوانين، لأنَّ أي قانون لا يمكنه التكيّف التام مع الواقع العينيّ المتحوّل، ويكونُ حكمه شرعياً تماماً لأن العلم هو الذي يؤسس شرعيّته.

تُثار مسألة: في أي دستور يتحقق هذا القِسْط؟ يقول أفلاطون: لكي ينفّذ دستور بحسب القسط، يلزمه العلم. ولا يمكن أن يملكه أيُّ كائن وتالياً لا يمكنه أن يحكم. لن يكون حكم الجمهور شرعياً إذن، لأن الجمهور لا يملك ولا يمكنه أن يملك هذا العلم. فالجمهور هو من مرتبة الكمّ، وهو يمثّل الكثرة والتنافر والرأي المغاير للعلم[87]. والعامة محكومة بالهوى والانفعال ولا يمكنها التخلص منهما. وإما دور التربية فلا يرى أفلاطون أنها تمنح الذكاء لمن هو مفتقر إليه؛ ولا تمنح السلطة لمن لا يملكها؛ لكنها كفيلة فقط في تطوير الذكاء الخاص بكل واحد. ويرى أفلاطون أنّ ثمّة تبايناً في طبيعة البشر، وان دور التربية محدود، فهي لا قيمة لها إلاّ بالنسبة إلى الاستعدادات، فما هي سوى تحقيق للقدرات. لا يمكن لإنسان أن يصبح فيلسوفاً إلاّ إذا كان ذلك بالقوّة أصلاً. وعند أفلاطون أن التربية لا تصقل سوى المواهب[88]. ومعنى ذلك أن واحداً يمكنه أن يحوز هذا العلم، أو عدّة أفراد على الأكثر[89]؛ وهؤلاء سيكون لهم الحق، وحدهم، بأن يحكموا.

في إمكان الإنسان الملكي أن يضع نفسه فوق القوانين؛ فالعلم الذي

(87) Cf. Rep. Livre VIII.

(88) Cours de M. Chanteur, sur la politique de Platon donné à la Sarbone 1973- 74.

(89) Le Politique, 293d.

بحوزته يجيز له حكمَ المدينة حكماً صحيحاً وعادلاً. وانطلاقاً من هذه الفكرة، يشنُّ أفلاطون هجومه على القانون. إن في ذلك موقفاً جسوراً صدمَ كبرياء أثينا. لأن اليونانيين ما تمكّنوا قطّ من فصل السياسة عن احترام القوانين؛ فهذه، عندهم، هي مرتكز حياتهم السياسية، وهي ضمانتها، وهم يعتزون بإعلان طاعتهم للقوانين(90). لقد شرع أفلاطون بتمرير الفكرة القائلة إن مالكَ العلم لا يحتاج إلى قوانين، لذا يضعها جانباً ولا يستعملها لأنه لا يحتاج إليها. ثم يطوّر أطروحته في كون القائد فوق القوانين، مؤكداً أن القوانين لا تعادل السيادة المباشرة والعشوائية لمن يملكُ العلم.

والحال، فإن القانون لا يمكنه، من حيث طابعه العام والنهائي، أن يتكيّف مع التنوع اللامتناهي للأحوال الخاصة، ولا مع تطور الأوضاع. ناهيكَ بأنه يأخذ على القانون افتقاره للمرونة وتصلّبه الذي يجعله عاجزاً عن التكيّف مع ما لا يتناهى من شؤون البشر المتنوعة في كل الأزمان وكل الأماكن. «إن التنوع القائم بين البشر والأفعال، وإن كون الأشياء في حركة دائمة، لا يفسحان مجالاً في أي فن وفي أية مادة، لمطلقٍ صالحٍ لكل الأزمنة وكل الأحوال»(91). وتالياً يكون القانون ناقصاً، ودون العلم مرتبةً. إن هذه الدونيّة كان أرسطو قد ذكرها بنفسه وكذلك ذكرها كل المفكرين الإغريق، إلاّ أن هؤلاء الأخيرين كانوا يرون أنّ وجود القوانين، رغم نقصها، أفضل من انعدام القوانين بكلّيتها»(92).

هكذا عرف القانون، في السياسي، أقسى الإدانات، لأن القانون لم يكن أبداً موضع اعتراض بخصوص علاقته مع مبدأ العدالة، فهو محدود جداً، نسبي جداً وجزئي جداً، وبذلك كان عاجزاً عن التماهي مع العدل(93). إن هذه الإدانة الشديدة للقانون، مع تمجيد الإنسان المتفوّق بالعلم والكفاءة، صدمت الكثيرين من المفكّرين القدامى والحديثين(94)، الذين رأوا في ذلك

(90) J. De Romilly, **La loi dans la pensée grecque,** op. cit., p. 52.

(91) **Le politique, 293 a.**

(92) يضع أرسطو جانباً البشر المتفوّقين، معترفاً على غرار أفلاطون بـ «عدم وجود قوانين تناسبهم قطّ، لأنهم هم قانون ذاتهم بذاتهم». **La Politique,** 1284 a.

(93) J. Deromilly, **La loi dans la pensée grecque,** p. 192.

(94) Aristote, **Politique,** 1287 a-b.

خطراً من شأنه تحطيم الحياة السياسية عبر تمجيده للفردية وللطغيان.

غير أن أفلاطون لم يكن الوحيد الذي استدعى طغيان الإنسان المتفوّق، صاحب العلم والكفاءة. فقد بعث إكزنوفون وايزوقراط Isocrate وآخرون العقلية الطاغوتية وجدّدوها في القرن الرابع(95). كان الجميع يناشدون القائد، الإنسان المتفوّق، الإنسان الخارق الذي سيُحسن «تدبيرَ الإرادات». ولقد أعرب **هيبريدس** خير إعرابٍ عن الحالة الذهنية التي كانت سائدة آنذاك، فقال: «تحتاج مدينتنا إلى رجل، وتحتاج اليونانُ برمتها إلى مدينة قادرة على تدبيرها»(96).

كان أفلاطون يبحث إذن، عن طاغية يحكم المدينة بعدل ويجعلها أفضل مدينة ممكنة. والطاغية المطلوب هنا هو النقيض التام لذلك الذي جرى وصفه في الجزء الثامن من **الجمهورية**. ففي المقام الأول، يكون عهده شرعياً تماماً لأنه يملك علمَ الحكم، ولأن هذا العلم يشكّل أساس كل شرعية. إن هذا العلم يمنح الحق المطلق فقط للسلطة التي تستحق أنْ توصف بهذه الصفة. المقصود إذن هو مذهب فردي، لكنه خيِّر ومخلِّص، وهكذا يجري تسويغ السلطة وتشريعها بالعلم، وهذه الشرعية هي فوق كل شريعة قانونية. ومن ثمّ لا يجوز اعتبار الشرعية القانونية بمثابة حاجز يمكنه أن يشكّل عائقاً أمام وصول الإنسان المتفوّق إلى السلطة، حتى أن أفلاطون يؤسس هذه السلطة على أنقاض الشرعية القانونية(97). إن الأمر يتعلق إذن بدولة شديدة التمركز؛ إذْ للسلطة المركزية، هنا، مكانةٌ لم تكنْ لها في **الجمهورية**(98). فلا بدّ لرجل الدولة من أن يكون فوق القوانين، لأن الشعور بالمسؤولية، في نظر أفلاطون، لا يمكنه إلاّ الإقتران بسلطة متمادية جداً(99).

هذه السلطة تكون مشروعة على الرّغم من عدم شرعيتها القانونيّة، لأنّ الشرعيّة ليست وقفاً على القوانين، بل على العلم والكفاءة.

---

(95) Glotz, La cité grecque, p. 392- 393.

(96) Hybéride, **Epitaph.**, 10.

(97) J. Luccioni, **La pensée politique de Platon,** p. 251.

(98) E. Bréhier, **Platon d'après une récente étude,** op. cit., p. 581.

(99) **Le Politique,** 298e.

إن هذه النظرية في الطغيان الصالح لا تستبعد القوّة ولا العنف كوسيلة في خدمة الدولة. إذْ لا بد من اللجوء إلى القوة[100] لتطهير المدينة من العناصر السيئة والشاذّة، ولطرد الأشرار. وهذا اللجوء إلى القوّة يشكّل النقطة الضعيفة في المنظومة السياسية الأفلاطونيّة. والحال، كيف التوفيقُ بين استعمال القوَّة وأسلوب الإقناع الذي قال به سقراط وتبنّاه أفلاطون؟ أليسَ اللجوء إلى القوة والعنف هو ما يميّز الطغيان القبيح الذي يدينه أفلاطون إدانةً قاطعة؟

صحيح أن أفلاطون يدين الطغيان القبيح بوصفه نظامَ قوّة وعنف؛ لكنَّه لم يقرنْه بالقوَّة وبالعنف. بكلام آخر نقول إن أفلاطون لا يدين العنفَ بذاته، ولا القوَّة بذاتها، لأنهما محايدان بذاتهما، وقيمتهما وقفٌ على مآلهما. وعليه، فإن الطاغية الصالح يمكنه استعمال القوَّة، لكن لخير المدينة فقط، لكي يجعلها سعيدة؛ بينما الطاغية الطالح يلجأ إلى القوَّة لقمع المواطنين الصالحين وللحفاظ على سلطانه. ومن ثمَّ فإن الطاغية الطالح يستعمل القوة ضد المصلحة العامة، الأمر الذي يجعل سلطته غير شرعية وتستحق الإدانة. ذاك أن وجهة نظر أفلاطون هي أن استعمال القوَّة أمر لا بد منه في مواجهة أولئك الذين يُفسدون في المدينة، وهذا لا يتناقض مع وجود العدالة. فالقوة تكمّل العدالة، لأنهما، عند أفلاطون، يرميان إلى الهدف نفسه، ألا وهو خير المحكومين. لذا، يُعد اللجوء إلى القوة من ضرورات السياسة، لكنَّ كل شيء رهنٌ بغايات هذه القوّة، أي بكيفية استعمالها[101].

في منظار أفلاطون لا يشكّل استعمال القوّة صدمةً، كما هو الحال في منظار روسو، لأن المواطن في نظر أفلاطون، لا حقّ له بوصفه فرداً، وإنما عليه واجبات، لا غير، فمسألة الحق غير مطروحة في منظومته السياسية، إذْ لا قيمة للفرد ذاته إلاّ بوصفه عضواً في المدينة، وفي **السياسي**، تبدو القوَّةُ حداً وسَطاً بين الغلوّ والعيب؛ وهي أيضاً التي تحول دون الوقوع في أيّ منهما. كتب ج. فروند: «حاول أفلاطون، في عدة مناسبات، أن يضفي صلاحية ملموسة على طوبى **الجمهورية**، ولكنَّ القوَّة كانت تحول دون ذلك

(100) **Le Politique**, 308c.

(101) **Le Politique**, 296d.

باستمرار، وذلك، بلا ريب، لأنه كان يمقتها، بينما كانت هي، وحدَها، القادرة على إنزال الفكرة من سماء المعقولات»[102].

يترتّب إذن على ذلك أنَّ فعالية القوَّة أمر لا يقبل الجدل، وأنَّ على الطاغية الصالح أنْ يستعملها للحفاظ على الأمن في المدينة، وإن استعمالاً عقلانياً للقوّة كهذا الاستعمال ليختلف جذرياً عن الاستعمال الذي نجده لدى الطاغية الطالح. ففي الواقع، يلجأ هذا الأخير إلى القوَّة لإشباع الرغبة الوحيدة التي تمتلكه، نعني رغبة السلطة البحتة، رغبة التسلط المحض على الآخر، بينما الطاغية الصالح لا يمارس السلطة إلاّ ليخدم المدينة وليجعلها أفضل مدينة ممكنة. الحاكم الشرعي، إذن، هو ذلك الذي يتماهى مع كل المدينة وليس مع الجزء.

إلاّ أن إنساناً كهذا لا يوجد في أي مكان، فهو إله بين النّاس، والرئيس الموضوع فوق القوانين يبدو لأفلاطون كأنه مثال نظري لا يتحقّق أبداً، الواقع أن الرئيس هو إنسان، وهو بصفته هذه، عُرْضةٌ للهوى والانفعال؛ وعندما يصبح في السلطة يمكنه الاسترسال في ملذّاته وجرّ المدينة إلى الكارثة. ومن ثمّ، يجب الحفاظ على القوانين، فتغدو الشرعية القانونية ضرورة مطلقة. هكذا، اعترف أفلاطون بالطاعة للقوانين في النُظم الناقصة، واستوجبها، فقال: «إن هذه النظم السياسية، إن كانت ترغب في محاكاة النظام المثالي على أفضل وجه، أي حكم شخص واحد، فما عليها إلاّ أن تتحاشى القيام بأي شيء ضد الأحكام المكتوبة وعادات الأجداد، بعدما تكون القوانين قد وضعت وتوطّدت»[103]. وبما أنَّ الإنسان الذي يحكم بعلم وكفاءةٍ هو مثالٌ، ومن الصعب إن لم يكن من المستحيل إيجاده، فلا بدّ من الاجتماع في جمعيةٍ لوضع الأنظمة والقوانين وذلك طبقاً لخطوط النظام السياسي الأكثر صدقيّةً وشرعيّة[104].

---

(102) J. Freund, **Qu'est-ce que le Politique?**, p. 171.

(103) **Le Politique**, 301a.

(104) **Ibid.**, 301e.

ب ـ الطغيان وعلم القسط juste mesure

والحال، فإن الاستقلال عن القوانين لا يجوز إلاّ بالنسبة إلى علم تام. لكنْ منذ أن يتعلّق الأمر بنظم ناقصة، بمحاكاةٍ ناقصة، فإن القوانين تغدو مجدداً واجبةً، وتكون أفضل من انعدامها. وفي كل الأحوال تسمح القوانين بتجنّب وقوع الأسوأ؛ ويقع الأسوأ «عندما يتراءى لأناسٍ لا يعلمون شيئاً في السياسة، أنهم يملكون هذا العلم بكل تفاصيله، وبنحوٍ أصحّ من كل الآخرين»[105]. وبعدما بيّنَ أفلاطون نقصَ القانون وقصوره، بالمقارنة مع علم الحكم، عاود النظر في القانون بوصفه الحل الوحيد الممكن لعالم الصيرورة. ففي هذا العالم المتغيّر تكون القوانين من آثار الكون أو الكينونة، ويؤكد أفلاطون بأن سياسته لا تكون بلا قوانين. إنه الآن على وعيٍ تام بمحدودية البشر؛ ولذا يقرّر أنَّ احترام القوانين واجب، حتى ولو كانت ظالمة، وأن من غير الجائز الخروج عن طاعتها أبداً. فالقانون، الآن، هو الذي يُفترض به جمع المتناقضات، أي ردّها إلى الوحدة؛ وكان من قبل ينيط هذا الدور بالعدالة. إذْ لا بد أن تكون لهذا القانون قيمة مطلقة وسلطة حازمة وغير قابلة للمسّ[106]. ينبغي إذن أن تكون هناك قوانين وان يجري تطبيقها بحزم شديد، لأن الحكام إذا تقيّدوا بالأحكام، يكون من الممكن تجنّب الأخطاء الناجمة عن عدم الأهليّة الشعبية أو التعسف الاستبدادي[107]، فالقانون على الرغم من كونه جامداً وساكناً، أفضلُ من التعسف، من المخاتلة ومن جهل مالك السلطة.

هكذا يظهر في **السياسي**، تصنيفُ الأنظمة السياسية بحسب احترام القوانين وتطبيقها. والحال، فإن أفلاطون يشترط الشرعية واللاشرعية القانونية، معياراً لتصنيف الأنظمة السياسية. وعليه، فإن حكم إنسانٍ واحد يكون الأفضل، عندما يطبّقُ الواحدُ القوانينَ؛ ويكون الأسوأ بين الأنظمة كلها، عندما يضرب بالقوانين عرضَ الحائط. يُطلق أفلاطون اسم المَلَكية على حكم شخصٍ واحدٍ يتقيّد بالقوانين[108]. وفي المقابل عندما يكون الحكمُ بين يَدَيْ

---

(105) Ibid., 302b.

(106) Ibid., 297d-e.

(107) Ibid., 301 b-c.

(108) Le Politique, 301a.

شخص واحد، ولكنّه مخالفٌ للقوانين، فعندها يقومُ الطغيان، كما أن الديمقراطية التي لا تتقيّد بالقوانين، تُعَدُّ طغياناً في نظره، وتسمّى عندئذٍ طغيان الجمهور، ويفسّر أفلاطون هذا التنوّع في النظم السياسيّة بكون الناس يرفضون حكمَ الفيلسوف، ذلك الذي يعلم، لأنهم يخلطون بين الفيلسوف الصالح والطالح، أي بين الفيلسوف الحقّ وبين السفسطائي(109). يقول أفلاطون: يعجز الناس عن الاعتقاد بأن الملكَ المطلقَ يكون قادراً على الحكم بدون طغيان. وإن هذا الجهل وهذا التخليط هما علّة عداء العامّة للفيلسوف، وعلّة إزدراء الفيلسوف للعامة.

من المهمّ الملاحظة أن تصنيف **السياسي** هو تصنيف ثنائي، وليس دائرياً كما هو الحال في **الجمهورية**. فهنا يقدّم أفلاطون حلّين لمسألة السلطة: إما أن يتعيّن على رجل الدولة إمتلاك علم الحكم، وهذا أفضل نظام ممكن، وإما أن يتعيّن في غياب هذا العلم، إحترامُ القوانين، وعندها سيكون النظام الأفضل هو الذي سيتطابق مع القوانين تماماً. إن الطغيان، المنظور إليه بالمقارنة مع المعيار الأول، معيار العلم، أو بالمقارنة مع الثاني، معيار القانون، يبدو مُداناً إدانة قاطعة. ففي نظر أفلاطون **السياسي**، ينبغي أن يكون لكل شيء حدّ؛ والحدّ هو نظريته في القِسْط، والطغيان يمثّل، بنظره، الإنفلات، أي الشر السياسي(110)، وعلّة كل ظلم يصيبُ الفردَ والمدينة.

إن الطاغية يريد أنْ يفرض سلطانه على أبناء جلدته، وهو سلطانٌ مُفْرِط ومنفلت؛ الأمر الذي يشكّل خطراً شديداً على المدينة والمواطنين، نظراً لأن هذا الطاغية لا يملك علم القِسْط والميزان، ولا يخضع لأي قانون. والطاغية يلجأ إلى القوّة المتوحشة ليفرضَ إرادته ويطالب بطاعةٍ مُذعنة وسلبية.

إنه يجد في ذلك طريقة فعّالة بوجهٍ خاص للحفاظ على بقائه في السلطة. ويعتمد الطاغية، عملياً، على خضوع الفرد الذي يعيش في خطرٍ دائم يرغمه على الإذعان، وفي مواجهة سلطةٍ كهذه، يُصابُ الأفرادُ بالعجزَ وبالإذعان. إذْ إنَّ الطاغية يلجأ إلى القوة المتوحشة، وهدفه الأكبر هو السلطة،

(109) Ibid., 301c-d.

(110) Cf. Diès, Notice du Politique, Belles-Lettres, p. XLVI.

دون أي وازع أخلاقي ولا أي نظر عقلي. إن أفلاطون يدين هذا الطغيان الذي يحاول إكراه الآخرين على القيام بما يحلو له، بما يرضي أحابيله. وعنده، أنَّ على السلطة أن تكون محدودة بالعلم أو بالقوانين: وتكون سلطة كهذه صالحة ومقبولة. إلاّ أن سلطة الطاغية غير المحدودة إلاّ بأهوائه وملذّاته، هي من أخطر السلطات وأكثرها قمعاً. مما يجعل أفلاطون يدين كل حكم مُطلق لا يُمارَس في صالح هؤلاء الذين يخضعون له، بل يُمارس في سبيل مصلحة الشخص الذي يحكم.

وحين يُنظر إلى الطغيان من زاوية القوانين، يبقى هو الأسوأ من بين النظم كلها. فالطاغية الذي لا يملك علمَ القِسْط، ولا يحترم القوانين والأعراف، إنما يقود الدولة إلى هلاكها. وهو حين يحكم خلافاً للقوانين المرعيّة، إنما يتميز جوهرياً من الرئيس الذي يكون فوق القوانين، أو الطاغية الصالح. فهذا لا يحكم، عملياً، بخلاف القوانين؛ وإنما يضعها جانباً، ولا يستعملها فقط لأنه لا يحتاج إليها. إن علمه يكفيه لكي يجيد الحكم ويفرض العدل الكامل، وفي المقابل، يحكم الطاغية الطالح، خلافاً للقوانين التي يطأها بقدميه، ويرفض تطبيقها لأنها تحدّ من سلطته وتمنعه من إشباع مطامحه ونزواته.

لقد رأى أفلاطون مساوئ نظام كهذا عن كثب، أي مساوئ سلطة مخاتلة وبلا حدود. فقد كان **دنيز القديم** و**دنيز الشاب**(*) في سرقوسة مثالين مثيرين له، لا سيما بعد رحلاته وما أصابه من فشل لديهما. وهو ينصح الآن بأن يتمسك الحكام بالقوانين، وألاّ يقوموا بشيء مخالفٍ لها، وأن يعدموا مَن لا يطبقها[111]. جديدُ **السياسي** هو التالي: الرئيس فوق القوانين، ولكن السياسي هو أيضاً التأكيد على عجز الإنسان عن تحمّل السلطة المطلقة. كما أنه إدانة للطغيان باسم الاتّزان، باسم النظام والتوازن المنسجم؛ إنه إدانة الانفلات والغلو، باسم الأنسب والأوجب.

(*) دنيز الأب حكم سيراقوصة حوالي عام 386ق.م. وخلفه ابنه دنيز الابن أو دنيز الشاب عام 367 ق.م. وقد سافر أفلاطون إلى سيزاقوصة ليقنعهما بالحكم وفقاً لنصائح الفيلسوف ولكنه فشل.

(111) Le Politique, 300c.

3 ـ قوانين التاريخ وطاغيته

يمكنُ القول بحقٍ إن «**قوانين**» أفلاطون تكمّل «**سياسته**»، ففي الواقع نشهد في **القوانين** اكتمالَ هذا التحول الذي حدث بين **الجمهورية والسياسي**، في ما ورائيّاته وفي فلسفته السياسية، يرى أفلاطون أن الأمرَ يتعلق هنا بالاقتراب من الممارسة ومن الواقع المحسوس، أكثر مما كان الحال في **الجمهورية**. إن العلم الرفيع، الجدليّة، الذي كان يبدو، في الماضي، شرطاً للمدينة، يتلاشى الآن. إذْ لم يعد يبحث أفلاطون عن الفيلسوف ـ الملك ولا عن العلم الأرفع لانقاذ المدينة؛ إنه أكثر واقعيّة ويفكّر بدستور قابل للحياة.

أ ـ الطاغية والتاريخ

إن تجربة أفلاطون في سرقوسة، وإخفاقاته المتكرّرة لدى دنيز القديم ودنيز الشاب، عدّلت من تصوّراته للسياسة والسلطة. هل يمكنُ لملك أنْ يغدو فيلسوفاً؟ كان أفلاطون يأمل ذلك. لكنّه أملٌ بلا أمد، كما يقول إ. برهييه[112]. فقد استطاع الاعتقاد، حيناً، أنَّ فلسفته ستبلغ العرشَ عندما تمكّن **ديون** من استلام الحكم في سرقوسة. لكنّ ديون قُتل بعد ردْح من الزمن، واضطر أفلاطون للرجوع إلى موطنه وهو على يقين بأنّه لن يرى أبداً تحقّق مثاله السياسي.

بعد تلك الأحداث، وجَد أفلاطون نفسه مضطراً لإعادة النظر في مجمل المسألة السياسية، ولدرس أساس الدولة ومبادئها بالذات، ولإمعان النظر في شتى الحلول الممكنة لمسألة السلطة. إن فكره السياسي ينزع، الآن، إلى الواقع، نحو نظام قابل للحياة، يكفل في المقام الأول سعادةَ المواطنين، إنه يعتمد على القوانين أكثر مما يعتمد على العاهل، في إصلاح المدينة. وإن ما يطلبه الآن من العاهل هو احترام القِسْط في السياسة. في **القوانين** يرفض كل تطرّف ويدين كل شطط، وصار يتصوّر كل نظام على أنه يتضمّن حداً بالضرورة. فباسم القِسْط يدين أفلاطون الثراءَ والفقر الشديدين. وعنده أن انعدام الفقر وانعدام الثراء معاً، يشكّلان الشرط المؤاتي لقيام مجتمع سياسي، وفي المقابل، يتخوّف من العواقب الوخيمة التي يؤدي إليها الثراء والفقر:

(112) E. Bréhier, **Platon, d'après une récente étude**, op. cit., p. 579.

الحسد، التنافس، الخلاف، والحقد، ويمكن اختصار كل الشرور في هذين الحدّين: الشطط والظلم، فهما متلازمان بالضرورة[113]. والحال، فإن التوازن في مواقع الثراء هو الذي يكفل للناس حياة سعيدة تحتل فيها البساطةُ والاعتدالُ والعدالةُ، المكانة الأولى[114].

إن أفلاطون يذهب بتطبيق مبدئه في القسط أو الإتّزان إلى أبعد حد ممكن، وعليه، فلا بد من تحديد السلطة والطاعة بحدود[115]، ولا يتحقق توازنٌ إلاّ بهذا الحدّ. أما هذا التوازنُ فيتجلّى في الاعتدال الذي يراه أفلاطون أمراً لازماً. فعنده أنَّ الشطط شرّ، وأنه في السياسة هو الأخطر بنحوٍ خاص، لأنه مصدر الظلم والعنف. لذا يتعين على أيّ مشترع أن يفكّر دائماً بالقِسْط عندما يحدّد إجراءات القانون[116] وهو تالياً المعيار الوحيد الذي يمكنه تسيير حكم صالح وتمديده[117]. إتّزان في الغذاء، إعتدال في السلطة، هوذا ما ينقذ الجسد وما يخلّص الحاكم، لأنه «لا يوجد شخص على وجه الأرض، يمكنه إذا كان فتيَ وغير مسؤول أمام أحد، أن يتحمّل عبء السلطة العليا، ولا يغدو معتوهاً، متنكّراً لأصدقائه، فيدمّر قوّته بيديه»[118].

يرى أفلاطون أنَّ النظامين اللذين يمثلان الشطط في السياسة، هما: مَلَكية فارس وديمقراطية أثينا: الأولى تمثّل الإفراط في السلطة والثانية الغلوّ بالحرية[119]. ويذهب بعيداً في تحليل مثال هذين النظامين لأنه يجدهما عبرةً لمن يعتبر، ويسعى لتحديد النظام الأفضل. يقول أفلاطون، في عهد قورش كان نظام الفرس وَسَطاً بين العبودية والحرية؛ لذا بدأوا بالتحرّر، ثم صاروا سادة كثير من الأقوام الأخرى. لقد كان للمحكومين قِسْط من الحرية، وكانوا يرتفعون إلى مستوى رؤسائهم، وكان هناك نوع من الصداقة بين الرؤساء والمرؤوسين، كانت حرية الكلام ممنوحة للجميع، لكل القادرين على إسداء

(113) **Lois**, 679b.

(114) **Lois**, 679e.

(115) **Lois**, 684 a-b.

(116) **Ibid.**, 687c, 688d.

(117) **Ibid.**, 690e.

(118) **Ibid.**, 691 c-d.

(119) **Ibid.**, 693 d-e.

نصائح رشيدة. وهكذا، كانت الحرية والاتحاد وتآلف الآراء هي السمات المميزة، إذن، لفارس قورش[120].

أما الانحلال والفساد فكان سببهما إهمال تربية الأولاد، التي كانت مناطة بالنساء وبالخصيان. إلاّ أن السببَ الرئيسَ لهذا الإنحلال كان الحدُّ من الحرّيات وازدياد الاستبداد، مما أدّى إلى تقويض كل صداقة وكل وحدة في المدينة. ففي دولة كهذه، لا يهتمّ الحاكمون بمصلحة المحكومين[121] ولا يفكّرون إلاّ بالحفاظ على سلطانهم بكل الوسائل التي يقمعون بها مواطنيهم، ومن ثمّ، فإنَّما يميّز النظام الفارسيّ هو الإفراط في عبودية العامّة والإفراط في استبداد الأسياد[122].

كما أن أفلاطون يرى مثالَ أثينا مُهمّاً كالمثال الفارسي. هنا الحرّية المطلقة والاستقلال عن كل سلطان لا يوازيان الخضوع أو الطاعة لسلطان معتدل[123] ومقيّد بالقِسْط. إن أفلاطون يمتدح أثينا القديمة حيث كان احترامُ القوانين يميّز الروحيّة العامة، ويفرضُ بذلك صداقة متبادلة بين المواطنين[124]. لكن تلك الحالة لم تدُمْ طويلاً، إذْ استرسلت أثينا للحرية المنفلتة. وهكذا، سادت الفوضى في كل مكان، لأن الناس كانوا يرفضون الانقياد لأية سلطة، لأي قانون، ولا حتى لشريعة الآلهة[125].

ويخلص أفلاطون إلى القول إن النظام الفارسي باستبداده والنظام الأثيني بفوضويّته هما النموذجان المعكوسان للفلتان. لكنَّ ما يدينه أفلاطونُ هنا، ليسَ الأنظمةَ بذاتها، ولا أسسها، بل تطبيق هذه الأسس والمبادئ، عندما تتميّز بالغلوّ[126]، أي عندما لا تحترم القِسْطَ أو الاعتدال.

يعبّر أفلاطون إذن تعبيراً واضحاً جداً عن تفضيله لنظام سياسي معتدلٍ

---

(120) **Lois**, 694b.

(121) **Mémorables**, III, 2, 1; **Cyropédie**, VIII, 2, 14.

(122) **Lois**, 698a.

(123) **Ibid.**, 698b; Gorgias, 492 a- c.

(124) **Lois**, 698c.

(125) هذا التوصيف للديمقراطية يشابه توصيف أفلاطون لها في **الجمهورية**. **Lois**, 701b- c.

(126) J. Luccioni, **La Pensée politique de Platon**, op. cit., p. 278.

جوهرياً، وقائم على مبدأ الأمة الوسَط، يقول دييس في تقديمه لكتاب السياسي: «تحت راية الاعتدال هذه، نادى أفلاطون بسياسةٍ ما؛ إنها السياسة بوصفها فناً بشرياً وليس إنفلاتاً لقوّة عمياء». ذاك أنَّ أفلاطون المتخوّف من التعسّف لا يتوانى عن التكرار: لا توجد عدالة ولا سعادة من دون هذا المفهوم للاعتدال، فالسعادة تنحصرُ بالانسان المعتدل والمتواضع. أما ذلك الذي تنفخه الحماقة وتثيره أموالُه وألقابه أو جماله، فإنه يكوي نفسه بنار الانفلات، ومَثَلُ إنسان كهذا، تتخلى عنه الألوهة، وتصبُّ عليه العدالة جامَ العقابِ الذي يستحق[127]. ولكي يحدّد أفلاطون ما هو المسلك الذي سيرضي الألوهة، يرتكز على حكمة قديمة تقول: إن القرين، إذا اعتدل، كان صديقه للقرين؛ بينما الكائنات المفتقرة إلى الاعتدال، لا تكون صديقة فيما بينها، ولا صديقةً للمعتدلين. الأمر الذي يفسّر سبب اعتبار أفلاطون وكذلك إكزنوفون أن الطاغية الذي يمثّل الشَّطَط هو بمثابة كائن محروم من الأصدقاء، أي أنّه لا يتذوّق طعمَ الصداقة، التي يعتبرها الإغريق بمثابة الخير الأعظم للإنسان[128].

والحال، كلما اقتربنا من الاعتدال، ازداد قُربنا من الله، وهو «مقياس كل شيء». وعليه حين نقلّد الله يمكننا التقيّد بمفهوم القِسْط، مفهوم العدل والاعتدال[129]. وها هي الألوهة، الآن تمسك بيديها بدايةَ ووسطَ ونهايةَ كل ما هو قائم[130]. والآن، بات أفلاطون مقتنعاً بأن التوصل إلى حياة سعيدة يستلزم البقاء على صلاتٍ ثابتة بالآلهة، من خلال الصلوات والأضاحي ومجمل العبادات. التشبّه بالله هو هدفُ أفلاطون. وهذا معناه: «التحطيم الجذري للأنويّة، لعبادة الأنا»[131]. زدْ على ذلك أنه يعتبر، في الرسالة الثامنة، أن العبودية للألوهة هي من الصراط المستقيم، وأن العبودية للبشر هي من الضلال المبين[132].

---

(127) **Lois**, 716 a- b.

(128) Voir Xénophon, **Hiéron**, III, 1.

(129) **Lois**, 716 c- d; **Hiéron**, III, 1.

(130) **Lois**, 716 c- d, 803 c.

(131) J. Lacroix, **Platon et Nous**; Le Monde, 22 mars 1971.

(132) **Lettre VIII**, 354e.

والحال، فإن القِسْطَ إدانةٌ، ليس فقط للطغيان وهو الصورة القصوى للتطرّف في السياسة، بل أيضاً إدانة للتسلّط الحضري لأي مبدإٍ كان. فلا يمكن لأي دستور صالح إلاّ أنْ يكون مزيجاً من مبدأين أو عدّة مبادئ معاً. ومثاله أن المَلَكيّة بمبدأ سلطانها الاستبدادي، وحتى الديمقراطية بمبدأ حريتها الإباحية، لا يمكنها تحقيقَ القسْط والإتّزان. إنَّ توليفاً من هذين النظامين هو في نهاية المطاف ما ينادي به أفلاطون من نظام، يعدّه أفضلَ الأنظمة الممكنة. في آخر حياته، إذن، كان يفضّلُ نظاماً مختلطاً. ناهيكَ بأننا نجد هذا النظام المختلط في الرسالة الثامنة التي يؤكد فيها على أنَّ «الغلوّ في العبودية والغلوّ في الحرية هما شر مستطير، بينما يكونان خيراً عميماً، عندما يقعان في الوسَط»(133).

هنا، تُثار مسألة أساسية. إذْ المطلوب أن نعرف لماذا اتّخذ أفلاطون المَلَكيّة الفارسية نموذجاً للسلطان المفرِط ولم يتّخذ الطغيان اليوناني. يجيبُ ج. لوكشيوني عن هذه المسألة قائلاً: «ذلك، دون شك، لأنَّ النموذج كان يبدو له مستحبَّاً. . . ولأن الإغريق كانوا يعتبرون فارس بمثابة النموذج المطابق للدولة المَلَكيّة، الدولة الخاضعة لنظام مرتكزُه الأساسي هو السلطان»(134). وحين انتقد أرسطو هذا الشكل الجديد للحكم، قال إنّه خليط من طغيان ومن ديمقراطية، والحال، فإن أفلاطون يتحدّث عن ملكية فارسية وليس عن طغيان؛ وعنده، كما عند أرسطو ذاته، لا يمكن خفض الملكية الفارسية إلى الطغيان الإغريقي، نظراً لأنّ الطغيان كان يُعَدُّ دوماً بمثابة إنحراف عن النظام الملكي، بينما الملكية الفارسيّة هي نظام ملكي حقيقي. لقد استند، إذن، إلى الملكيّة الفارسية لسبب وحيد، هو أنّها نظام سياسي حقيقي وليست إنحرافاً أو تحريفاً لنظام. ولكي يبيّن أن الاستبداد الشرقي ليس أحسن (حالاً) من الطغيان اليوناني، ضربَ مَثَلَ ملكيّةٍ ما، لكي يبرهن، في آخر المطاف، على أن السلطان المفرط، هو سلطان قابل للإدانة حتى ولو كان سلطان ملِك.

هكذا يدين أفلاطون كلَّ نظام سياسي لا يتحقّق فيه القِسْط أو الاعتدال، ويذهب أبعدَ من ذلك، إلى حد رَفض إطلاقه إسم نظام سياسي على النظم

---

(133) Lettre VIII, 354e, 355c; Lois, 690c, 693d, 701 d- e.

(134) J. Luccioni, La Pensée politique de Platon, p. 283.

المتحذّرة من العنف، ومن قمع بعض المواطنين لبعضهم الآخر[135]. فيقول: ليست الأوليغارشية ولا الديمقراطية ولا الطغيان من النّظم السياسية[136]. وبنحو خاص، يدين الطغيانَ، لأنّ الطغيان، بلا قوانين وبلا قسط، يقوم على عنف محض، يمارسُه واحدٌ على الجميع.

ب - بين النظرية والتطبيق

إنّ مثالَ أفلاطون الأعلى هو أن يكون الحاكم طاغيةً شاباً، متوقّدَ الذهن، قويّ الذاكرة، شديد الشجاعة والبأس، باختصار أن تكون له كل الفضائل والخصال التي كانت يتطلبها كتاب **الجمهورية** من الفلاسفة[137]. وهذا الطاغية الشاب يجب أن يتحلّى، فوق كل كائن حكيم، لأنه بهذه الحكمة الرفيعة، هذا العقل المحض، بل بهذه الحكمة المشتركة، الحكمة العامة القائمة على الاعتدال والاتّزان[138] وضبط النفس. لماذا يشترط كل هذه المواصفات الخاصّة؟ الجواب هو أنّ أفلاطون يخشى دائماً من تعسف السلطة المطلقة؛ ولأنّه، كما يقول، لا يستطيع أحدٌ أنْ يتحمل عبءَ السلطة المطلقة ويبقى في حدود العقل. لذا يشترط أفلاطون في طاغيته أن يكون للعقل طائعاً مثل طفل. فهذا القول ممثولٌ بمشترعٍ يتّصف بأرفع الخصال، ولا سيما خصال الحكم السديد والحس السليمِ والحكمة. ودور هذا المشترع هو الاضطلاعُ في نفْس الطاغية بدور العقل الذي يجسّده. ومن هذا الاقتران بين مشترعٍ رفيع وطاغية نزيه، يولد النظام السياسي الأمثل والأدوم.

ليس الطاغية المقصود هو طاغية التاريخ، فأفلاطون يستعمل مصطلح طاغية في معناه الاشتقاقي الذي يعني أميراً. وكما يبين كتاب **الجمهورية** لم يكن الطغاة الإغريق طالحين كلهم. وإن طاغية **القوانين** ليختلف، إذن، إختلافاً جذرياً عن طاغية **الجمهورية**[139] **وغورجياس**[140] **وفيدر**[141] الذي

---

(135) **Lois,** 715b.

(136) Ibid., 832c.

(137) **République,** 535a, 487a.

(138) Lois, 710a.

(139) **République,** VIII, 565a; IX, 573a, 587b.

(140) **Gorgias,** 469d, 469a, 525d.

(141) **Phèdre,** 248e.

يوصف بأنه مناوئ لكل تأثير فلسفي، وعبد لرغباته وملّذاته، وأن يفرض سلطانه بالقوة المحضة.

إن المقصود في القوانين طاغية من طراز جديد لا يجمعه جامعٌ مع الأول، ما عدا ممارسة سلطة مطلقة، إن هذا الطاغية الجديد هو شخص ضروري لتحقيق الإصلاح السياسي، شرط أن يتعاون مع مشترع رفيع، لا يكون سوى فيلسوف، ومن طغيانٍ كهذا، تولد أفضلُ صورة للدولة، لأنه يشكل الطريق الأسهل والأسرع للوصول إلى الحكم الكامل(142).

لكنْ لماذا يختار أفلاطون الطاغيةَ لتحقيق مشروعه الإصلاحي في المدينة؟ لأنَّ الإصلاح، في نظره، لا يكون فعّالاً إلاّ بقدر ما تكون السيادة مشتركة، ولا يكون سريعاً إلاّ عندما يكون القيّمون على السلطة أقلَّ عدداً وأكثر قوّةً. والحال، لا ينطبق هذا الشرط(143) إلاّ على الطغيان، وحده، من بين الأنظمة السياسية، لأن السلطة تكون ممركزة بين يدَيْ واحد. وبلا عناء يستطيع الطاغية أن يحقّق الإصلاح بسرعة كبيرة. فمنذ أن يتّخذ قراره، يتعيّن عليه البدء، شخصياً، بالسير على ما اختط من طريق، ويتبعه الآخرون بالضرورة، لأنه هو النموذج المُحتذى(144).

أما المنهج المنشود فهو خليطٌ من إقناعٍ ومن إكراه: «حين نثني على بعض الأعمال ونمجّدها، إنما ننحو باللائمة على أعمال أخرى ونشير إلى المثالب بحسب كلٍ من أفعال ذلك الذي لا يطيع»(145). إذْ يتوجّب على هذا الطاغية أن يقوم أيضاً بتطهير المدينة من نوابتها المريضة والمؤذية. ولذا يتعيّن اللجوء إلى ألطف الوسائل وأشدّها، حتى إلى القوّة والإعدام إذا لزم الأمر، ولا يكون قادراً على ذلك سوى الطاغية، لأنّه يملك القوَّة الأعظم(146)، إلى جانب حكمة الفكر. بهذه الكيفية يولد النظام الأفضل(147).

---

(142) **Lois**, 710d.

(143) **Ibid.**, 710e.

(144) **Ibid.**, 711b.

(145) **Lois**, 711c, 660a.

(146) **Ibid**, 735d.

(147) **Ibid**, 712a.

وأما تحقيقُ نظام كهذا، قائم على اقتران الحكمة والقوة الزمنية، فيرى أفلاطون أنه أمرٌ صعبُ المنال ولا يحدث إلاّ نادراً جداً(148) وهو في الحقيقة نادرٌ نَدْرَةَ أولئك الذين يملكون القوّة ويحبّون في آن الحكمة والعدالة والاعتدال المستوحى من الآلهة(149). ذلك أن أية طبيعة بشرية عاجزة عن ممارسة سلطة مطلقة دون الانتفاخ بمنفاخ الجور والظلم(150). يعترف أفلاطون أن هذا النظام ما هو سوى حلم صعب التحقيق، إن لم يقل ممتنع ومستحيل، لكنّ هذا السبيل قد يكون هو السبيل الأيسر والأقصر لوضع الدستور الصالح للمدينة.

من الممتنع عملياً إيجاد طاغيةٍ شابٍ، وتكليفه بسلطة مطلقة دون أنْ يتعدّى حدود العقل ويغدو ظالماً لا يُطاق، ومما يحبط عزيمة أفلاطون هو أنّ طاغيةً كهذا لم يظهر بعد في أي مكان من العالم(151). بل ما ظهر في التاريخ هو العكس، إذْ غالباً ما قدَّم التاريخُ الطاغيةَ بوصفه النموذج الذي يفرط في استعمال ما يملك من سلطان، فيتخذه وسيلةً لإشباع نزواته الشخصيّة.

ويظلّ مشروعه مثالاً صعب التحقيق، على الرغم من التنازلات التي قدّمها في **القوانين**، بالمقارنة مع **الجمهورية والسياسي**، لتيسير تطبيق مذهبه في السياسة، ويعترف بأن التطبيق لا يقبل الجدل مثل النظرية(152) وأن الواقع أعقد بكثير مما يُظَنّ.

إن مسألية أفلاطون الحقيقية تكمن في نزوعه إلى ترشيد المدينة وفي لا عقلانية المدينة ذاتها(153). ففي الواقع، لا تقبل المدينة الانحصار في نطاق المبادئ العقلية، لأنها مسترسلة وراء قوىً إنفعالية تمنعها من التحول إلى مدينة راشدة. ويتوقع أفلاطون نفسه هذه الصعوبة عندما يقول إن مدينةً كهذه لا تناسب سوى الآلهة وأبناء الآلهة. والحال، فإن السياسة هي فعالية بشرية بحتة، وهي مصنوعة لأجل الإنسان، بأهوائه ورغباته ونقاط ضعفه. يدرك

(148) **Ibid**, 711d.

(149) **Ibid**, 711d.

(150) **Lois**, 713c.

(151) **Lois**, 711d.

(152) Lois, 636a.

(153) Vanhoutte, **La Philosophie Politique de Platon dans les lois**, p. 71.

أفلاطون أن الطاغية العاقل والطغيان الصالح هما حلم من أحلام الفيلسوف السياسي، وأنَّ عليه الشعور بضرورة الهبوط من المثالي إلى الإنساني[154] أي من حكومة الإنسان إلى حكومة القوانين.

لقد ظهرت في **السياسي**، ضرورة حكم القوانين، ولكن أفلاطون في كتاب **القوانين** يوضح ذلك ويشدّد من التأكيد عليه، لقد تردّد في **السياسي** بين السلطان العالم وحكم القوانين، بينما حسم أمره في **القوانين**، وأقلع نهائياً عن السلطان المطلق - ليس دون أسفٍ بالطبع - بوصفه مثالاً متمانعاً مع عالم التحوّل. إنّه يفكّر، الآن، بنظام أكثر إنسانيةً، أكثر قابليةً للحياة، فوجد في القوانين الضمانة المُثلى في مواجهة السلطان الطغياني، المتعسف والقمعي. ورفض كل سلطانٍ بلا حدود وضوابط، لأنَّ سلطاناً كهذا لا يمكنه إلاّ أن يكون طاغياً[155]. ويعترف بأنَّ الإنسانَ ضعيف أمام العقل؛ فهو ذو رغباتٍ وأهواءٍ تدفعه نحو الأنانية والمصلحة الشخصيَّة، الأمر الذي يحول دون معرفة الخير، ويزيد من صعوبة تطبيق هذه المعرفة في الحياة السياسية. وهكذا، يصل أفلاطون إلى هذا الاستنتاج وهو أن أية طبيعة بشرية لا يمكنها أن تعرف ما هو نافع للنّاس ولحياتهم بسعادة، وأنها إذا كانت تعرف ذلك، فإنها لا تملك دوماً القوّةَ والإرادة السليمة لتحقيقه[156].

والحال، يصعب على فنٍ سياسي حقيقي الاعتراف بضرورة الاهتمام بالمصلحة العامة، لا بالمصلحة الفردية. ومن ثَمَّ، يكون الحلُّ الوحيد والأمثل، المناسب للطبيعة البشرية، في احترام القوانين. فيقول أفلاطون: «لا بدَّ للناس من وضع قوانين ومن العيش بموجب هذه القوانين؛ وإلاّ فلن يكون ثمّة فرْقٌ بينهم وبين الحيوانات»[157].

ما يميّز، إذن، فكر أفلاطون السياسي في آخر أيامه، هو إحلال الأحكام التشريعية محل القانون الحيّ[158]. إذْ على القانون تحقيق العدالة، وليس على

(154) Lois, 732e.

(155) Lois, 793b.

(156) Ibid., 875a- e.

(157) Ibid., 874.

(158) Ibid., 874e, 875d; Lettre VIII, 355 a- e, 356 e- d.

السلطان العالِم والعاقل؛ فالقانون هو الذي يتعيّن عليه أن يحمي المدينة والمواطن من تعسّف ومخاتلة مالكِ السلطة. ويذهب أفلاطون بعيداً في أطروحة سيادة القوانين هذه، حين يعلن أنَّ أحداً لم يعدْ أكثر علماً من القوانين، ويؤكد، من وجهٍ ثانٍ، أنَّ على المدن أن تحاكي، بكل الوسائل، الحياة الأسطورية في عصر غروناس (Gronas). وذلك، بالخضوع لما فينا من مبادئ خالدة، وجعل حياتنا العامة والخاصة متطابقةً معها، وإطلاق إسم قانون (ناموس) على ما يحدّده العقل تحديداً ثابتاً؛ أي على المصالحة بين الإلهي والبشري[159]. وعليه، يتعين على الإنسان أن ينصاع للقوانين انصياعاً كاملاً، ويتوجب أن تعطى له المكانة الأهم في عداد خَدَمِ هذه الآلهة، أي القوانين.

والحال، فإن خلاصَ المدينة أو هلاكها، وقفٌ على احترامها للقوانين. يقرّر أفلاطون: «في المدن التي يغدو فيها القانون بلا قوّة وبلا سيادة، يكون الدّمار وشيكاً. وبالعكس، هناك حيث يسودُ القانون فوق السادة والقادة، وحيث يكون القادةُ عبيداً للقانون، أرى الخلاصَ سائداً، وأرى معه كل الخير الذي تمنحه الآلهةُ للمدن»[160]. هذه الفكرة عن الانسان العبد للدولة أو للقانون نجدها في الـ Criton[161] كتب م. **كراوزي**[162]: «إن فكرة اعتبار المواطن عبداً للدولة، فكرة غريبة عن القانون الحديث. لم يكن لدى اليونان القديمة سوى مفهوم حقوق الفرد. ونحن لا نجده في **الجمهورية** عند أفلاطون، ولا في **السياسي**، عند أرسطو». إذن، الدور الوحيد الذي ينيطه أفلاطون بالقادة هو أن يكونوا «ساهرين على القوانين» أو بالأولى «عبيد القوانين».

ويبيّن أفلاطونَ، الذي كان يبدو في **السياسي** قد أدانَ القانونَ أشدَّ إدانة، أنّه في كتاب **القوانين** يعتبر احترام القوانين هو الخلاص الوحيد للدول، وهذا الإحترام للقوانين يفرض نفسه بوصفه فضيلةً كبرى تحافظ على التوازن السياسي[163]. وهنا يجدّد التأكيد على سيادة القوانين، وهذه فكرة نجدها في

(159) **Ibid.**, 713e, 714a.

(160) **Lois**, 715c- d.

(161) **Criton**, 50e.

(162) M. Craiset, Note I de 50e du **Criton**.

(163) **Lois**, 715c.

الرسالة الثامنة حيث يقول: «في ظل نظام معافىً، يكون القانون هو السلطان المهيمن على الناس، بدلاً من أن يكون النّاس طواغيت القوانين»[164].

يمكنُ القول، إذن، أن أفلاطون استعاد في القوانين الثقة بسيادة القانون، لكنّها ثقة فلسفية، قائمة على قانونٍ موطَّدٍ فلسفياً[165]. إن أصلَ هذه القوانين مستمد من الله، «مقياس كل شيء». ومن الآن فصاعداً، تتعلّق القوانينُ بالآلهة التي توحي بها وتكفلها في آن. ولهذه القوانين دور تربويّ، دور تربية المواطنين على الفضيلة، وهنا يرى أفلاطون، مثل اليونانيين كافّةً، أن المشترعَ بمثابة المربّي للعامّة[166]. والشغل الشاغل لهذه التربية هو تأهيل الفرد أخلاقياً، ومهمّة المشترع، في نظر أفلاطون، هي تصنيفُ مراتب الخيرات والقيم[167]. والآن يتعيّن على القوانين تحديد الخير والشرّ، وما هو شريف وسفيه[168].

الملاحظ هو هذا الاتحاد الكامل والوثيق بين التشريع والأخلاق، الذي يتجلّى من خلال كتاب القوانين برمّته. ففي عدّة مواضع، يُكرِّر أفلاطون أنّ من غير الممكن القيام بعمل جدّي ومستديم ما لم ترتكزْ السياسة على أسمى القيم الأخلاقيّة[169].

وبالاستناد إلى هذه القيم الأخلاقيّة، يدّعي محاربةَ النسبويّة السياسية والفكرية على حدٍ سواء، معارضاً بذلك التصوُّرَ الذي يحصر السياسة في القوّة البحتة[170]. يرى أفلاطون أن هدف الدولة ليس حربياً، أي ليس غزو بلدان أخرى، ولا حتى الثراء والرّفاه المادي، بل هدفها جعل المواطنين أكثرَ فضيلةً، وتالياً جعلهم أكثر سعادةً. وعنده أن هذه الفضيلة هي الخير الأسمى للإنسان وللمدينة[171]. وأن المشترع، حين يضع قوانينه، يتعيّن عليه، إذن،

---

(164) Lettre VIII, 354. Cf. Banquet, 196 c.

(165) J. De Romilly, La loi dans la pensée grecque, op. cit., p. 192.

(166) Cf. Aristote, Pol., 1337a; ETh. à Nicam., 1180a.

(167) Lois, 631d.

(168) Ibid., 697 a- b.

(169) Ibid., 817 b- e.

(170) Ibid., 714b, 715b.

(171) Ibid., 742 a- d.

أن يضع الفضيلة السامية أمام ناظريه[172].

لقد أراد أفلاطون في **الجمهورية** إحياءَ نفوذَ القيم الأخلاقية وضرورتها، القيم التي ينبغي أن تكون أساس كل تشريعٍ خليقٍ بهذا الاسم[173]. وعلى امتداد كتاب **القوانين**، لا يتوانى عن ذِكْر أهمّية القِيم الأخلاقية بالنسبة إلى المشترع، ونظراً للمنظار الأخلاقي الذي يعتمدُه أفلاطون، حاربَ كل ما من شأنه جعل المدينة أقلَّ فضيلةً، مثلِ الغنى الفاحش والفقر المدقع واتساع التجارة والصناعة اللتين تسبّبانِ انحرافاً أخلاقياً.

يرى أفلاطون أن على الأخلاق أن توجّه السياسة والاقتصاد، فالأثمنُ عند البشر هو أن يكونوا فاضلين وأن يظلوا كذلك إلى أبعد مدىً ممكن[174]. ومن ثمّ، يبدو التشريع الأفلاطوني كأنه تشريع تابع كلّياً لغاية أخلاقية، فالمآلُ الأخيرُ للمدينة، في نظره، هو سيادة الفضائل. ومن البيّن أنّ تفوّق الحكّام يكمن فقط في تهذيبهم الأخلاقي؛ وإن هذا التهذيب هو القادر على ضمان حسن سَيْر المجتمع. وهكذا يكون وضع تشريع وإنشاء دول من مزايا الرجال الأكثر فضلاً وفضيلة[175].

كان أفلاطون في **الجمهورية** لا يزال بعيداً من الدستور المثالي والسلطان الكامل، والآن، صار الدستور الصالح وقفاً على الاحترام الكامل للقوانين. وهذا القانون الذي يستعين به أفلاطون، هو المرادف للعقل. إن حكم القانون سيكون حكم العقل. لكن الدساتير القائمة، وبالأخص الطغيان، لا تزال بعيدةً من تلبية هذا الشرط في الفضيلة وفي العقل. فهي خاضعة للأهواء والملذات، وتالياً تنكرُ العقل وتزدريه، هو وما ينجم عنه من قوانين[176].

إن الطغيان هو الأكثر بعداً عن دستور فاضلَ، لأنه هو الأبعدُ عن العقل والقوانين. وعليه، لا يمكن أن يكون الطاغية فاضلاً، لأن سلطاناً يكون فاضلاً، هنا، عندما يسعى لإسعاد أولئك الذين يحكمهم؛ وهو في الواقع بعيد

(172) Ibid., 688a.

(173) Ibid., 630a, 631a.

(174) Ibid., 707d.

(175) Lois, 708d.

(176) Ibid., 712e, 714a.

جداً عن الإخلاص للخير العام. في **القوانين**، يوحّد أفلاطون الفضيلة والقانون؛ والطغيان في جوهره حكمٌ بلا قوانين، ومن هنا انعدام كل فضيلة ولا سيما فضيلة العدل والاعتدال(177). إن هذا التماهي بين الفضيلة والقانون لا يترك مجالاً لطغيانٍ صالح، يكون فيه الطاغيةُ فاضلاً برحمته، وليس باحترامه القوانين(178). والفاضلُ، في نظر أفلاطون، والعاقل، هو الآن ذلك الذي يحترم القوانين التي يجب أن توضع بحكمة وتعقّل(179). وقوام هذه الحكمة إجادةُ القيادة والطاعة بمقتضى العدالة.

لكنْ للوصول إلى هذا الحد، ينبغي أولاً أن يكون المرءُ قادراً على قيادة نفسه، أي امتلاك أمره بنفسه(180). هكذا ينتقل أفلاطون من الفرد إلى المدينة؛ من الفضائل الفردية إلى الفضائل المدنيّة، لأنَّ في نظره لا توجد دولة صالحة بلا مواطن. كما أن أرسطو يطوِّر، في السياسة، الفكرة القائلة إن المواطن الكامل لا يكون موجوداً بلا دستور كامل(181).

لقد تحوَّل فكرُ أفلاطون السياسي، من **الجمهورية** إلى **القوانين**، وتطوَّر تطوراً كبيراً. إلاّ أن مثاله لم يتبدَّل: مثاله تربية الإنسان على الفضيلة، وجعله فاضلاً أكثر فأكثر. تقع هذه المهمة في **الجمهورية** على عاتق السلطان الكامل. ويتعيَّن على القانون، حسب كتاب **القوانين**، أن يقوم بتحقيقها. والحال، فإنَّ الدور الحقيقي للقوانين لا يكمن في الحفاظ على الحكومات أو الحكام، كما يقول تراسيماك في **الجمهورية**، بل يكمن بالأحرى في جعل المواطنين أفضلَ مما كانوا(182).

تقول ج. دِ روميلي: «أن أفلاطون حين جعل القانون أمثولةً في

(177) **Ibid.**, 712c, 714a. **Gorgias**, 507a- c.- Xénophon, **Hiéron**, 11, 5, 8.

(178) Montesquieu, **De l'esprit des lois**, III, 9.

حيث يقول:

«لا مناص من الخوف في حكم استبدادي؛ ولا لزوم فيه للفضيلة، وقد يكون الشرف خطيراً فيه».

(179) **Lois**, 890c.

(180) Lois, 644b.

(181) Aristote, **Pol.**, 1277a.

(182) **Lois**, 714d)- e, 701d.

الفضيلة، آلَ به الأمرُ إلى تخطيه وتشويه وظيفته الطبيعية. فهذا القانون الذي يُفترض به تأمين النظام والاستقرار في المدينة، كان في نظره «انعكاساً للعقل» و«تعبيراً عن الفضيلة»[183]. فالقانون المقصود هنا هو قانون إلهيّ. «إليكم الحكم المنقِذ، مهما اختلفت تسمياته: الحكم الإلهي، حكم القانون»[184].

من المفيد أن نلاحظ، على الرغم من التحوّل الطارئ على فكر أفلاطون السياسي، أنّه ظلَّ شديدَ الارتباط بما ورائيّاته، وبالأخص بأخلاقيّاته، كتب **ڤانهوت**: «على الرغم من موضوع **القوانين**، الذي يبدو سياسياً في المقام الأول، يرجع المؤلّفُ باستمرار إلى الإنسان، المُصوَّر خارج المجتمع، يرجع إلى النفس البشرية وخصالها، بوصفهما من نتاج الطبيعة. إن وجهة نظر الميتافيزيقيّ هي السائدة»[185].

* * *

يمكن القول، في الختام، إن المسألة المركزية في فكر أفلاطون السياسي هي مسألة الطغيان أو السلطة المطلقة. وإننا نجد عنده تصوّرين عن الطغيان متعارضين تمام التعارض.

صحيح أنهما يتحدّدان، كلاهما، بأنهما حكم بلا قوانين، تسوده السلطة المطلقة. لكنّ تعارضهما يكمنُ في كيفية فرض هذه السلطة، وفي طريقة ممارسة السلطة المطلقة. وليست السلطة المطلقة، في نظر أفلاطون، سيئةً بحد ذاتها؛ فهي تشكّل النظام الأفضل عندما تكون مقترنة بالعلم، وتشكّل النظام الأسوأ عندما تقوم على مكائد السلطان وتعسّفه.

إن الطغيان الصالح والطغيان الطالح يتحدّدان بانعدام القوانين، لكن أفلاطون يوضح، في **السياسي**، أنَّ الطاغية الصالح يكون فوق القوانين لأنّه يملك العلم، ولأن هذا العلم موضوع فوق كل قانون وكل نظام. فالسلطان المطلق لا يخالف القوانين؛ ولكنّه لا يستعملها، لأنّه لا يحتاج إليها، إذْ إن علمه يكفيه لإقامة عدْلٍ تام بين المواطنين، وسلطته ليست مرتجلة ولا

---

(183) J. De Romilly, La loi dans la pensée grecquye, p. 250.

(184) Diès, **Introd. aux Lois de Platon**, Éd. Belles-Lettres.

(185) Vanhoutte, **La Philos. Polit. de Platon dans les Lois**, p. 157.

متعسفة، لأنها مقيّدة بالعدل والعقل، وتجري ممارستها في سبيل الخير الأعظم للمحكومين، أما الطغيان الذي يدينه أفلاطون فيشكّل أخطرَ الأنظمة السياسية، لأنَّ واحداً يحكم، في سبيل منفعته الحاصرة، وخلافاً لكل عدالة(186). وأما هذه السلطة المطلقة التي لا يقيّدها قيدٌ، فمن شأنها إرتكاب أعظم الشرور وأسوأ المظالم.

إن الطاغية الذي يدينه أفلاطون إدانةً قاطعةً، هو الطاغية الدهماوي (الديماغوجي)، ذلك الذي يرمي إلى جعل الحكم دهماوياً، وليس إلى المصلحة العامة. وإن الطاغية هذا ليسعى، بالعنف، إلى فرض سلطة غير مسؤولة، مخادعة، مهيمنة، ومُسترقة للمواطنين كافّة. لقد رأى أفلاطون لا أخلاقيّةَ سلطة كهذه، سلطة الرغبة الاستمتاعية المنفلتة من كل عقال(187)؛ فبيَّن خطورة مساوئها، خطورة تحطيم كل مجتمع بشري.

---

(186) J. Luccioni, La Pensée Politique de Platon, op. cit., p. 282.

(187) Ibid., p. 320.

الفصل الثاني

إكزنوفون ومسألة الطغيان

تشغل المسألة السياسية مكانةً مهمّة جداً عند إكزنوفون[*]. فهو على غرار المفكّرين اليونانيين كافّة، خصّها بالقسم الأوفر من أعماله. وبنحو خاص، تتجلى هذه الأهمية القصوى للسياسة في المذكّرات حيث يحدّد «فن القيادة» بأنه «الفنّ الجليل»[1]. فعنده أن حكم الدولة هو من أجلِّ الأعمال كلّها[2].

يرى اليونانيون أن معرفة القضايا السياسية هي من خصال الأشراف والسادات الأحرار. فهي التي تميّز الرجال الحقيقيين من العبيد. ولكن بالنسبة إلى تلميذٍ سقراطيّ، على السياسة أن تكون عقلانية، أي من بناتِ العقل. فهي علم يستلزم تربية طويلة وقاسية. وهي بذلك تتعارض مع العنف والقوّة والتعسف.

إن تصوراً كهذا لا يترك مجالاً للطغيان، لنظام القوّة والعنف، ان يحظي بتأييد إكزنوفون واستحسانه. ذاك أن العنف، وهو أساس الطغيان، كان سقراط

(*) اكزنوفون مفكر وفيلسوف يوناني، ولد في أثينا عام 435 ق.م. وكان تلميذاً لسقراط.

(1) Memorables, IV, 2, 11.

(2) Ibid., IV, 2, 2.

نجد هذه الفكرة عينها عند أفلاطون: Banquet, 209a. -

وعند أرسطو: Pol., III, 7.

قد أدانه، لأنه يولّد الحقد ويتعارض مع الحكمة والعقل[3]. وعنده أن الإنسان هو في جوهره كائن عاقل؛ وتالياً، فإن كل لجوء إلى العنف يتنافى والطبيعة البشرية واحترام الإنسان، إذْ إنه يُغلِّب الجورَ والظلم على الشرعية والعدل.

لذا، يستبعد إكزنوفون العنفَ من كل تعريف للسياسة ومن كل تصوّرٍ للرجل السياسي. كتب في **المذكّرات**: «ليس الملوك والحاكمون هم أولئك الذين يحملون صولجاناً، ولا هم أولئك الذين اختارتهم الأغلبية، ولا حتى أولئك الذين عيّنهم القَدَر، ولا أولئك الذين اغتصبوا السلطة إما بالعنف وإما بالحيلة، بل هم هؤلاء الذين يحسنون القيادة والتدبير[4]. إن هذا التحديد لرجل الدولة بالعلم، يشكّل إدانةً صريحةً للطغيان، لأن الطاغية لا يملك هذا العلم، وتالياً ليس قادراً على الحكم.

غير أنَّ إكزنوفون مَلَكيّ قلباً وقالباً، لذا كان على الدوام من أنصار الحكم الملكي، أي حكم شخص واحد. صحيح أن الطغيان نظام سياسي سيئ، لكنْ، يمكن مع ذلك تقريبه من الكمال قدْرَ الإمكان. ولهذه الغاية، يكفي تلقين الحكمة للطاغية الظالم والبائس، وتحويله بذلك إلى سلطانٍ فاضل، خيّر وسعيد. هذه هي محاولة اكزنوفون في كتابه **هيرون**. وتبقى مسألة الاستعلام: عما إذا كان الطاغية يريد الإصغاء لنصائح الحكماء؟

1 - كيف يتصوّر إكزنوفون الطغيان؟

حين تبنّى إكزنوفون هذه الفكرة السقراطية، نعني الفكرة القائلة إن العلم أساس المُلك، إنّما تمادى في مكافحة الطغيان بوصفه نظاماً قائماً على الجهل والظلم وعدم الكفاءة. وراح يذكّر بأن الطاغية، بدلاً من إقناع المواطنين، إنما يلجأ دائماً إلى الإكراه، وهو بذلك يُبقي المدينة في خوفٍ دائم. وهذا أمر طبيعي جداً، لأن الطاغية يعيش في المخافة، في الاعتقاد فقط بأن المواطنين يخافونه، وهذا ما يطمئنه ويهدئ من روعه.

والحال، فإن هذا النظام هو أبعد ما يكون عن المثال الذي اصطنعه

(3) Mémorables, I, 2, 10.

(4) **Mémorables**, III, 9, 10.

إكزنوفون عن السياسة ورجل الدولة. فهو يرى أن سلطاناً صالحاً هو أشبه ما يكون براعٍ صالح، أحدهما يسعدُ رعيّته، والآخر يسعد قطيعه[5]. لكن مصلحة الأمير في النظام الطغياني، تتعارض مع مصلحة رعيّته، بدلاً من التماهي معها؛ فعندما يصبح الطاغيةُ في السلطة، لا يفكّر إلاّ بمصلحته الخاصة، وباشباع شهواته ونزواته. والحال، يتعيّن على كل حكم، في نظر إكزنوفون، كما في نظر سقراط وأفلاطون، أن يرمي إلى خير رعيّته التي يهتمّ بها؛ يرى أفلاطون «أن ما من فنٍ أو من حكم يقدّم ما يكون مفيداً له؛ بل يقدّم ما يكون مفيداً للمحكوم»[6]؛ ويعلن سقراط، حسب رواية **المذكرات**: «لئن كان هوميروس قد سمّى آغاممنون راعي شعوب، فذلك لكي يبيّن أنَّ الملك من واجبه تأمين السعادة لرعيته، مثلما يعتني الراعي بحملانه»[7].

أ ـ إكزنوفون والفن القيادي

إن إكزنوفون الذي كوّن فكرةً رفيعةً جداً عن السياسة والسلطة، يرى من واجبه الكفاح ضد الطغيان وضد تصوّره للسياسة. من الطبيعي إذن أن يردَّ على قول بعض المنظّرين الذين لا يرون في ممارسة السلطة سوى وسيلة لارضاء مطمح أو مطمع. ويجد إكزنوفون أنَّ تصوّراً كهذا منافٍ للأخلاق في العمق، ومجرَّد عن كل وازع، الأمر الذي يشكل خطراً شديداً، لأن السلطة التي لا حدود لها من خارجها ولا من داخلها، لا يمكنها أن تفضي لغير دمار المدينة. لقد أدان إكزنوفون الطغيانَ إدانةً شديدة ليبيّن محاسن المَلَكيَّة التي تعدّ أفضل نظام سياسي، في نظره. إلاّ أن اليونانيين لا يستحسنونها، ويعتبرونها مؤسسةً وحشيَّة. والحال، فإنَّ لإكزنوفون مهمَّتين: الأولى هي تكييف الملكية وجعلها مقبولة لدى الإغريق، والثانية هي تمييزها من الطغيان، والحؤول دون أي تخليطٍ في ذهن الإغريق ما بين هذين النظامين.

فهو إذْ فوجئ باضطراب حَبْل كل الحكومات وبسرعة سقوطها، ولا

---

(5) **Mémorables, III, 2, 1; I, 2, 32. Cyro., VIII, 2. 14.**

ـ كانت هذه المقارنة شديدة الانتشار في اليونان، لا سيما في الوسط السقراطي؛ نجدها عند أفلاطون (**Rép., 343b; 345c; Pol., 267d**) وعند أرسطو (**Ethique à Nicom., VIII, II, 1**).

(6) **République, 346c.**

(7) **Mémorables, III, 2, 1.**

سيما الحكم الطغياني[8]، أخذ على عاتقه في كتابه (La Cyropédie) أن يقدّم نموذجاً للفضائل والخصال الضرورية لقيادة الناس وضمان سعادتهم؛ وكان هذا هو هدفه الأساسي بالذات[9].

المقصود إذن في هذا الكتاب هو ممارسة السيادة فن القيادة وواجب الطاعة. ما الذي يجعل قورش سلطاناً صالحاً لكي يطيعه الشعب طاعة تامّة؟ يجيب إكزنوفون: إنّ التفوّق الأخلاقي والعقلي هو الذي يجعله سلطاناً صالحاً يستحقّ الطاعة. لقد صار قورش ملكاً، لا بحكم الولادة، ولا بحكم الغزو أو العنوة التي تتسم دائماً بعيب أصلي، بل بحكم النبوغ الذي أعدّته الطبيعة ليكون قائداً للناس[10]. «كانت السيادة في الخارج، فنقلها إكزنوفون إلى داخل الإنسان. وكانت تعود إلى الأكثرية، فأعادها إلى الوعي الفردي. لقد وضع القانون الطبيعي فوق القانون المكتوب، ووضع العدالة فوق المحكمة»[11].

يرى إكزنوفون، مثلما يرى سقراط وأفلاطون، أن القيادة تعود للأقدر، وأن الطاعة على الجاهل. لقورش سلطان معنوي، فهو مُطاعٌ إذن، لا بحكم الخوف، بل بحكم العقل والمحبّة؛ فطيبته جعلت رعيّته تحبّه، مثلما استحوذت مواهبه على إعجاب رعيّته. يقول بوسييه: «كان إكزنوفون يدرك مسبقاً مزايا العظمة شبه الإلهية للمَلَكيّة الحديثة». الأمر الذي قاده إلى القول إن ملكية قورش ليست مقبولة وحسب، بل هي موضع إعجاب الرعيّة أيضاً. وفي كلامه على شعوب آسيا، يقول أرسطو: «من حسن الطالع أن يكون للشعب ملكٌ يعملُ في سبيل سعادته، ولكن من لوازم المُلكَ أن ينقاد شعبٌ بسهولة تاركاً للملك أمرَ سعادته».

والحال، فإن تفوّق القائد ومآثره الشخصية هي التي تشكّل أساس شرعيّته. ويبيّن لنا إكزنوفون أن قورش يملك كل الصفات الأخلاقية الخليقة بسلطان والكفيلة بإثارة إعجاب الناس كلهم: سلطان شجاع معتدل وكريم، يحبُّ إسداء الخدمات وبذل كل جهد لنيل محبة رعيّته. إن قورش ورعٌ، ولا

---

(8) Cyropédie, I, 1, 1.

(9) M. Hémardinquer, **La Cyropédie**, Paris, A. Thorin, 1872; p. 5.

(10) **Cyropédie**, V, 1, 24.

(11) **M. Hemardinquer, La Cyropédie**, op. cit., p. 18.

يقدم على أمرٍ دون مشورة الآلهة وطلب عونها[12]. من المعلوم مدى الأهمية التي يعلّقها إكزنوفون على الورع والتقوى؛ فهذه الفضيلة الدينية تلعب دوراً كبيراً في حياة المدينة. تتجلى أهميّة الورع هذه في **المذكّرات**، عندما يقول: «إن المؤسسات البشرية الأكثر ديمومةً، أي الدول والأمم، كانت الأكثر تديناً، وأن مرحلة العمر الأكثر حكمةً هي تلك التي يكون فيها الناس أكثر إنشغالاً بالآلهة[13]. ونجد أهمية الورع هذه عند أفلاطون[14]، وبالأخص عند أرسطو الذي يقدّم التقوى بوصفها أضمن وسيلة للمحافظة على الحكم الطغياني ولتحسينه[15].

ليس الطاغية، عند إكزنوفون، ورعاً؛ ولا يتم تحسين الحكم الطغياني بالورع والتقوى. يقول **ليو ستروس**: «إن إحدى سمات **هيبرون** المدهشة جداً، هي الصمت المطبق الذي يسود الكتابَ بخصوص الورع. فلا يشير سيمونيدوس إلى ذلك أبداً، كما أنّه لا يذكّر هيبرون بضرورة العون الإلهي. ولا يحضُّه بأية طريقة على عبادة الآلهة»[16]. الأمر الذي يجعل الطغيان، حتى المُحسَّن، متميّزاً من الملكية بانعدام الورع أو غياب التقوى. ففي نظر إكزنوفون، قورش في جوهره ملكٌ ورعٌ، بينما هيبرون غيرُ ورع. إن القائد، كما يتصوّره إكزنوفون، ملك مطلق لكنّه فاضل، يفرض سلطانه لا بالقوّة والتخويف، بل بالمحبّة والإقناع. وهذا القائد خاضع للقوانين؛ ومن ثمَّ، ينادي إكزنوفون بملَكيّة دستورية.

لا يقوم مثالُ الملكِ المطلق على أسس ميتافيزيقية عميقة، كما هو الحال عند أفلاطون. ذاك أن اكزنوفون أقلّ تفلسفاً من أفلاطون، ويهتمّ أكثر منه بالعالم الحسي وبالمجتمع والمدينة والجيش، ولا يجهد نفسه لتوضيح فكرته ببعض المبادئ التوجيهية الكبرى. فقائد الدولة هو قائد الجيش في المقام الأول، وعلمه لا يتعدّى التجربة العملية والفضائل الطبيعية. إن إكزنوفون رجل

---

(12) Chambry, **Notice sur la Cyropédie**, Ed. Garnier, p. 13.

(13) **Mémorables**, I, 4, 16.

(14) **République**, 573c.

(15) Aristote, **Pol.**, 1314b 39.

(16) Léo Strauss, **De la tyrannie**, p. 209.

حرب أكثر منه فيلسوفاً، وهو يوكل الحكم لقائد الجيش، الأكثر حظاً في أن يكون مُطاعاً. وعنده أنَّ إرادة هذا القائد تؤسس بمفردها الوحدةَ في المدينة.

ينبغي أن يكون السلطان الأفلاطوني فيلسوفاً، أي حائزاً للعلوم الوجودية، وبالغاً مبالغَ فكرةِ الخير. وهو يتوصَّل إلى حكم المدينة على أفضل وجه، من خلال تأمله في عالم المُثُل واعتماده نموذجاً للحكم. يجد إكزنوفون أن فكرة الخير هذه بعيدة المنال، شديدة الإبهام، وأنها تتعدّى الإنسان، بقدر ما هي، في الوقت ذاته، غير قابلة للتحقق. وعنده أنّ السلطان الأمثل هو ذلك الذي يجيدُ الحكم، أي ذلك الذي يتّصف بأحسن الصفات الأخلاقية، المُقترنة بخبرة عملية، والذي يحافظ على استقرار المدينة[17].

ب ـ الطغيان المحسَّن

يعرف إكزنوفون أن الملكية تلتبس في ذهن الناس بالطغيان، كما يعرف أن الطغيان قد خلَّفَ ذكرياتٍ سيئة جداً، وانه كان موضع استياء شبه عام لدى اليونانيين[18]. وللحفاظ على مَلَكيَّته، رأى من الضروري التفريق بين هذين النظامين، والتبيين أنما متباينان جوهرياً، إذ إن أحدهما هو أحسن الأنظمة السياسية وثانيهما هو أقبحها. يقول: «إن الشعب يتقبّل الملكية، وهي مطابقة لقوانين المدينة؛ وإن الطغيان يُفرض بالعنوة وليس له قوانين سوى حيلة الزعيم»[19]. إن الطغيان يتعارض مع الملكية مثلما يتعارض نظام العسف والعنف مع نظام العدالة والشرعية.

على الملكية، في نظر إكزنوفون، أن تظلَّ في نطاق الشرعية القانونية؛ وهذا الاحترام للشرعية هو إحدى أهم سمات الملكيّة، لا سيما وأن إكزنوفون يعتبر العدالةَ مطابقةً للقوانين[20]. وعليه، فإنَّ الطغيان، وهو في جوهره حكم بلا قوانين، إنما هو حكم ظالم. لأن الطاغية، بدلاً من إقتناع المواطنين، يجبرهم بالقوّة على التقيد بما يأمر، وهو بذلك يخالف الشرعية القانونية[21].

---

(17) L. Strauss, **De la Tyrannie**, p. 289.

(18) Glotz, **cité grecque**, p. 149; Diès, **Introd. à la Rép. de Platon**, P. XCVIII.

(19) Mémorables, IV, 6, 12.

(20) **Ibid.**, IV, 4, 12.

(21) **Ibid.**, I, 2, 44.

حتى الطغيان المُطوَّر والمُحسَّن لا يغدو مَلَكيّةً. فقد حافظ إكزنوفون حتى النهاية على التفريق بين هذين النظامين. وعنده أن الاختلاف الجوهري بين حكم قورش وحكم هييرون، يكمن في أن قورش سلطان شرعيّ، بينما هييرون غير شرعي. كتب ليو ستروس: «لم يحاول إكزنوفون إلغاءَ التفريق بين الطاغية الأفضل وبين الملك، لأنّه يقدّر كثيراً مفاتن الشرعية، وبالأولى محاسنها»[22]..

إنّ إكزنوفون الذي لم يكنْ يكنُّ أية مودّة تجاه الطغيان، يسعى بكل الوسائل للحؤول دون انحراف الملكية نحو الطغيان. لأن الطغيان، في نظره، حتى الطغيان الخيِّر، لا يجوز خلطه مع الملكية. بهذا المعنى يتكامل كتابا إكزنوفون، **السيروبيديا وهييرون**، لأن أحدهما يبيّن للسلطان ما يجب أن يكون عليه، والآخر يبيّن له ما لا يجب أن يكون.

2 ـ الطغيان ومسألة السلطان

يطرح كتاب **هييرون**، في بابيه، مسألةَ السلطة في تصوّرها المزدوج: كوسيلة وكغاية.

هل تشكّل السلطةُ غايةً بذاتها، أم ينبغي إعتبارها مجرد وسيلة لغاياتٍ أرفع وأسمى؟ هوذا موضوع الحوار الرّامي إلى تبيان المفارقة بين الطاغية والسلطان العادل.

أ ـ هييرون وغاية السلطة

يرى إكزنوفون أنّ أولئك الذين ينهدون إلى الطغيان، إنما يفترضون أن السلطة توفّر الملذّات والمسرّات من كل لون. فالسلطة بما تقدّم من مكاسب مادية، تجيز للطاغية بأن يفعل ما يحلو له. وكل الناس يحسدونه لأنّه قادر على الاستمتاع أكثر من سواه بأطايب الموائد ولذائذ الأجساد، ولأنه أقدر من الآخرين على إلحاق الأذى بأعدائه وإضفاء النعمة على أصدقائه. وتتدفّق عليه المدائح والألقاب، ويطيعه الناس كافّةً، إنه الرجل الأقوى، وتالياً، في مقدوره ارتكاب كل أنواع المظالم إشباعاً لرغباته الشخصيّة.

---

(22) L. Strauss, **De la tyrannie**, p. 292.

لكنْ، إذا كان هييرون يتذمّر من وضعه كطاغية، فذلك لأنّ سلطته لا تمدّه بكل الأسباب والمكاسب التي تُستجلب عادةً من سلطةٍ كهذه. والأمر بخلاف ذلك تماماً، إذْ إنّ وضعه كطاغيةٍ يجعله أقلّ تنعماً بالملذّات من الآخرين(23). لكنّ ما يزيد من عذابه ويجعله يتألّم، هو حرمانه من ألطف ملذّاته، من الغُلمة اللواطيّة(24). وتكمن كآبتهُ في أنّه يحبّ، لكنّه في المقابل غيرُ محبوب(25). ومن بين الملذّات الحسيّة، يبدو هييرون شديد التعلّق بالغلمة اللواطيّة؛ وفي هذا المجال يكون الطاغية أقلّ حظوةً من الخاصة(26).

إلى ذلك، يكون الطاغية محروماً من التمتّع بكل الأشياء البديعة، مثل السلام والصداقة والثقة؛ حتى أن أقرباءه يكرهونه ويتآمرون عليه؛ ولذا يعيش في خوف دائم. فهذا الخوف من أنْ يُقتَل، ينغِّص عليه كل ملذّاته(27)، ويدفعه إلى ارتكاب كل ألوان المظالم، للحفاظ على سلطانه، والظلم يزيد من خوف المواطنين، وتالياً يزيد من إذعانهم. كما أن الطاغية يلجأ إلى إفقار المواطنين؛ إذْ إن سياسته الاقتصادية تكمنُ في توطيد سلطانه وإحكامه؛ وكلما كانت الرعية فقيرة، تعاظم خنوعها وإذعانها(28). إن هييرون لا يأمل بالحصول على طاعة رعيّته، لأن الطاعة تكون طوعيّة، وتفترض الرضى؛ ويكون رعايا الطاغية خاضعين له عنوةً وإكراهاً. إن طاعتهم عبودية.

في **الكريتون**، يبيّن أفلاطون إن الفرق كبير بين الطاعة والإذعان. فالطاعةُ واجبٌ يمكن القبول به عقلياً، وسمةُ أي واجب هي الإمكان العملي للقيام بشيء آخر غير ما هو واجب وإلزامي. فمن معاني الطاعة إمكان عدم الطاعة. وهذه حال سقراط عندما اقترح عليه أصدقاؤه الفرارَ، تجنّباً لحكم الإعدام الذي صدر بحقّه(29).

---

(23) **Hiéron**, I, 15; I, 17, 25.

(24) Ibid., VIII, 6.

(25) **Ibid.**, I, 36- 38.

(26) إن هييرون يتميز بهذا الحبّ الشديد للملذّات الحسية، بوصفه طاغيةً، أي بوصفه سلطاناً ناقصاً؛ لأن السلطان الكامل، عند إكزنوفون، يتميّز بالسيطرة على هذه الملذّات.

(27) **Hiéron**, VI, 1- 6.

(28) **Ibid.**, 5- 4.

(29) J. W. Lapierre, **Le Pouvoir politique**, P.U.F; Paris, p. 13.

إن رعيّة الطاغية لا تطيعه، إذن، بملء إرادتها، فهي مذعنة له وتعاني من سلطانه مثلما تعاني من ضرورةٍ لا مفرّ منها، إذ إن الهيمنة هي التي تؤسس علاقة الطاغية برعيته، أي علاقة السيّد بالعبد، ولئنْ صرَّح هييرون أنّه مشمئزّ من السلطة، وأنه أتعس خلق الله، فذلك لأنه وعى مدى سوء استعماله للسلطة، ولأنه اعتبرها غاية: فجعل زعيته عبيداً، وجعل نفسه عبداً للسلطة.

إنّ رجل الدولة الحقيقي يسعى لفرض سلطانه من خلال طاعة رضائية. «يتمنّى هييرون أن يطيعه رعاياه طاعةً إراديّة»[30]، وأن يخضعوا له بلا إكراه. يقول كوجيف إن الطاغية هييرون يبحث عن «الاعتراف الهيغلي»، عن اعتراف رعيته بسلطانه بلا خوف ولا محبّة[31]. «والحال فإن سلطانَ شخصٍ ما يعترفُ به شخصٌ آخر، عندما يقوم هذا الآخر بطاعة إرشاداته أو بتنفيذ أوامره، لا لأنه لا يستطيع القيام بغير هذا الأمر، بل لأنه يعترف بسلطان ذلك الذي يأمره وينصحه»[32].

لئن اعترفَ هييرون بأنّه يلجأ إلى القوّة والتخويف، فذلك معناهُ اعترافه بفشله كسلطان، وتالياً اعترافه بعدم رضاه، لأن الاستعانة بالقوة علامة ضعفٍ وإخفاق، بينما من علائم قوّة السلطان مبايعته أو الاعتراف به. إن هييرون يعترف بأن رعاياه ليسوا مواطنين حقيقيين بل هم عبيد أرقّاء. ولا قيمة في نظره لمدائحهم، فهي لا ترضيه، لأنها ناشئة من الخوف الذي يوحيه، ولأنها أعمال عبودية، وتالياً «لا تُرضي أعمالُ أي عبدٍ، السيّدَ الارستقراطي، أي الطاغية العتيق»[33].

لنيل الرضى، ينصح سيمونيدس هييرون باستعمال سلطته استعمالاً حسناً، وذلك باعتبارها وسيلة لخدمة مواطنيه، ولجعلهم سعداء. ومن ثم ينصحه بأن يحكم كسلطانٍ صالح، وأن يقلع عن القوّة والعنف، وأنْ يستبدلهما بالإقناع. ولكي يغدو هييرون طاغيةً صالحاً، يلزمه النظر إلى السلطة كأنها واجب، كأنها مسؤولية من أصعب المسؤوليّات، وليس كغَرَضِ استمتاع

(30) Kojève, de la tyrannie, p. 228.

(31) Ibid., p. 229.

(32) Ibid., p. 229.

(33) Ibid., p. 227.

يمنحه الجاه والقوّة، ويتعيَّن عليه اعتبارها خدمةً يؤديها، لا ملكيةً يتصرَّف بها.

نعلم أن مسألة شرعية السلطة غير مطروحة عند إكزنوفون. فهذه الشرعية تكمن في تفوّق القائد، في تفانيه وإخلاصه لمدينته، وفي قدرته على الأمر والنهي، والسلطة تكون لمن يستحقها بكفاءاته الشخصية وليس بفضل أصوله، إن فكرة الأصل السقراطية هذه، نجدها مجدّداً لدى أفلاطون الذي يرى أن السلطة من حق الأجدر على صعيد مواهبه الشخصيّة. وتالياً، السلطة الصالحة هي تلك التي تكون في خدمة المصلحة العامة، والتي تخدم أولئك الذين يطيعونها بحرّية. ويمكن أن تكون سلطة الطاغية صالحةً، وان يكون طغيانه شرعياً إذا تفانى في سبيل رعيته، وصار برّاً، خيّراً.

ب ـ السلطان الصالح

يتّصل الطّغيان الأمثل بالفضيلة إذن؛ بفضيلة السلطان الصالح، هذه التي تكمن في إسعاد أولئك الذين يحكمهم. ومن ثمّ، في إمكان الطاغية الخيّر أنْ يجعل مدينته سعيدة[34]. لكنَّ سيمونيدس لا ينصح هييرون أبداً بأن يحكم طبقاً للقوانين، الأمر الذي يفترض أنَّ الطغيان الأمثل هو حكم بلا قوانين. وبذلك، ينحازُ الطغيانُ الأمثلُ، جوهرياً، من الملكيّة التي تتميَّز بتقيّدها بقوانين المدينة. يقول إكزنوفون: «إن الملكَ يحترم الشرعية القانونية بموجب عهد»[35]. وهذا العهدُ هو الذي يحول دون انقلاب السلطة الملكية طغياناً، إلاّ أن أي طغيان يبقى في جوهره حكماً بلا قوانين، فهل يمكنه أن يكون عادلاً؟

إن كان العدلُ تقيّداً بالقوانين[36]، فلن يستطيع الطغيان أن يكون عادلاً. لكن العدلَ، في نظر إكزنوفون كما في نظر سقراط، يعني الخير والإحسان أيضاً؛ وفي هذه الحالة يمكن لطغيانٍ صالحٍ أنْ يكون عادلاً[37]. بيد أن إكزنوفون يرى أنَّ القوانين ضرورية للحكم الملَكي، لا للطغيان، وتالياً لن

---

(34) **Hiéron**, XI 5, 8; **Mémorables**, III, 2.

(35) **République de Lacé.**, XV, 7.

(36) **Mémorables**, IV, 4, 12.

(37) Cyropédie, VIII, 1, 22.

يكون في الإمكان تحويل الطغيان الصالح إلى حكم ملكي؛ وهكذا يظلّ قائماً التفريقُ بين الملكيّة والطغيان.

في **الرسالة الثامنة**، يقترح أفلاطون إصلاح الطغيان بجعله ملكيّاً، ولذا ينصح الطغاة بأن يصبحوا عبيداً للقوانين(38). وعلى هذا النحو، يتصوّر إمكان تحوّل الطغيان إلى حكم ملكيّ، مثلما يتصوّر إمكان إنقلاب الملكيّة طغياناً. إن هذه العَكُوسيّة مستحيلة في نظر إكزنوفون، لأنّ الطغيان، كائناً ما كانت صورته، يظلّ حكماً بلا قوانين. ويرفض إكزنوفون الخلطَ أو حتى التقريب بين الطغيان والملكيّة، لأنّه يشكّ في إمكان قيام طغيان صالح. والدليل على ذلك أنّه لا يضربُ أمثلةً عينيّة عن طغاةٍ صالحين، لأنّه لا يجد أحداً منهم.

لكنْ، إذا كان الطغيان الصالح يبدو له مثالاً صعب المنال، طوبى لا تتحقق، فإن الملكية أمر واقع. إن مثاله؛ هو الملك الذي يحترم القوانين، وهذا المثال ليس قابلاً للتحقق وحسب، بل جرى تحقيقه على يدي قورش. فهذا، في نظره، هو نقيض هييرون تماماً؛ وله كل الصفات الأخلاقية التي تجعله سلطاناً صالحاً وكاملاً. فقورش لا يجد صعوبةً في فرض سلطانه على رعيته، فهو يفرضه باللطافة ويثير عواطف مرؤوسيه ومحبّتهم(39). إن للملك الفارسي سلطاناً معنوياً على رعيته، يسمح له بكسب ودّهم من خلال تعلّقهم به. إن هذا لا يعني أن اكزنوفون من أنصار اللطف كطريقة لفرض السلطة. ففي السياسة لا يكون اللطفُ فعّالاً دائماً، وأحياناً يبدو اللجوء إلى القوة ضرورياً. وعليه، لا يضرُّ أحياناً أن يكون القائد مُهاباً أكثر مما هو محبوب(40). ففي الواقع، إن الصفة الأولى في نظر إكزنوفون ليست ممارسة السلطان لسلطته باللطف أو بالعنف، لأنّ لكل منهما محاسنه وأضداده. والأمر الجوهري هو أن يحسن القائد إعطاء المثل الصالح؛ وهنا، لا في أي مكان آخر، يكمنُ سرّ القيادة(41).

يتعيّن على سلطان صالح أن يضرب المثل بتفوقه وبفضيلته. والفضيلةُ،

---

(38) **Lettre VIII**, 354 c.

(39) **L'Anabase**, I, 5, 5.

(40) **Ibid.**, II, 6, 13.

(41) E. Delebecque, **Notes sur l'Anabase**, p. 88.

عند إكزنوفون، هي الكنز الأروع والأبهى في نظر أي سلطان[42]. فهو يشدّد كثيراً على دور الفضيلة في الطغيان الصالح. فالطاغية الطالح، في نظره، هو طاغية فاضل، بينما الطاغية الطالح لا يبالي بالفضيلة. إلاّ أن الطاغية، وخلافاً للحكيم الذي يبحث عن الفضيلة لذاتها، يتوجب عليه استعمالها كوسيلةٍ لتوطيد سلطته، ويتعين عليه الظهور بمظهر الفضيلة حتى وان لم يكن كذلك في الواقع. ناهيك بأن سيمونيدس / إكزنوفون، ينصح الطاغية بأن يقوم شخصياً بالأعمال المفرحة وان يكثر من الجوائز والمكافآت، لأن هذا مما يزيد من سلطانه؛ وفي المقابل، عليه تكليف الغير بالأمور المقيتة والمكروهة، مثل إنزال العقوبات، إن سيمونيدس ينصح الطاغية بأن يكون حصيفاً بدلاً من أن يكون صالحاً أو فاضلاً؛ فهذه الحصافة السياسية هي التي يمكنها الحؤول دون إظهار كل ما يحطّ من شأنه كسلطان. إذْ لا بد له من الظهور في نظر رعاياه بمظهر الكمال والفضل[43].

يبدو أن إكزنوفون، على غرار سيمونيدس الناطق بلسانه، قليل الاقتناع بإمكان قيام طغيانٍ صالح، لأنه يظلّ حكماً بلا قوانين، يظلُّ حكماً مطلقاً لا يحدّه حدٌّ سوى حسُّ الطاغية وأخلاقيته بالذّات. وكائنةً ما كانت صورةُ الطغيان، فإنه يظلّ حكماً مطلقاً، متفرّداً، وتالياً يظلُّ حكماً مضطرباً ومعرّضاً لمكائد رجل السلطة ونزواته الشخصيّة، وبوصفه حكماً مضطرباً في جوهره، فإنه يتعارض مع المَلَكيّة التي تتّسم باستقرارها. ويرى إكزنوفون أن الطغيان حكم لا يدوم إلاّ قليلاً، والعجبُ هو أن ينجح الطغاةُ في المحافظة عليه لأمدٍ من الزمان، مهما كان قصيراً[44]. كما أن أفلاطون يشير في السياسي إلى السقوط المألوف والمتكرّر للديمقراطيات والملكيّات والأوليغارشيّات، ويأتي أيضاً على ذِكْر الاضطراب الأساسي في كل الأنظمة الطغيانيّة[45].

يبحث إكزنوفون وأفلاطون عن حكم مستقرّ، لأن الاستقرار شرط

---

(42) **Anabase**, VII, 7, 41.

(43) Aristote, **Pol.**, 1314 a 40: Le Tyran devrait jouer au roi:

على الطاغية أن يعزف للملك.

(44) **Cyropédie**, I, 1, 1.

(45) Voir Léo Strauss, **De la tyrannie**, p. 289.

ضروري للحفاظ على الأمن، أساس تواصل المجتمع. وهذا ما يفسّر قسوتهما على الحكم الطغياني، الذي يطلقان عليه أشدَّ الأحكام.

3 ـ الطغيان والحرية

تكمنُ مأساةُ الطغيان في أنَّ الطاغية يعجز عن الانعتاق من موقعه كسيّد. والحال وجود السيّد يستلزم وجود العبيد؛ ومواطنو أي حكم طغياني هم عبيد الطاغية إذن. لكنَّ المدائح، في نظر هييرون، تكون رائعة بقدْر ما تكون صادرة عن مواطنين أحرار[46]، الأمر الذي يفسّر لماذا لا يكون الطاغية، السيّد، راضياً عن مدائح العبيد. فعندما ندرك الأهمية التي يوليها اليونانيون للحرية، ومدى احتقارهم للعبيد، نتوقّع مدى كرههم للحكم الطغياني.

أ ـ الحكم الطغياني ومسألة الحرية عند إكزنوفون

الوجود الحرّ، في نظر اليوناني، يعني ألاّ يكون المرءُ عبداً لأيٍّ كان؛ ولا لأي شيء. وهذه الحرية تتحدّد سياسياً بالانصياع للقوانين. كتب **توشار**: «إن المعنى اليوناني للحرية مزدوج القيمة: الحرية بالقانون والحرية بالانصياع للقانون»[47]. فاليوناني يعتزّ بطاعة القانون، ولكنه لا يتباهى بالخضوع لإنسان.

لكنَّ القوانين منعدمة في النظام الطغياني، وعلى المواطنين الإذعان لمشيئة الطاغية ومكائده. وما لا يُغفر للطغيان هو أن يعامل المواطنين كأنهم عبيد، وأن يفرض عليهم إذعاناً وعبودية؛ وهذا ينزع من المواطن كبرياء الإنسان الحرّ وكرامته، وحتى عندما يتعلق الأمر بالطغيان الأمثل، وتكون الحرية معدومة، وكذلك القوانين، فإن سيمونيدس لا يتلفّظ بكلمة «حرية» ولا «إنسان حر» في تقريظه للطغيان الخيِّر. ففي نظر إكزنوفون، لبست الحرية ضرورية في نظام طغياني، إذْ يتعلق هذا النظام بالفضيلة والعدالة، لا بالحرية، هدف الديمقراطية. والحكماء يهاجمون الطغيان بسبب ظلمه وعدم اكتراثه بالمصلحة العامة. ويكون الطاغية سلطاناً مذموماً لأنّه يضع مصلحته الشخصيّة فوق المصلحة العامة. ومسألة الحرية لا تهمّ حتى الفيلسوف ذاته، إذا صار

---

(46) **Hiéron**, I, 16.

(47) Touchard, **Histoire des idées politiques**, T. I, p. 21.

رجل دولة، لأنه سيحكم كسلطان مطلق، وليس كديمقراطي سيسعى إلى إرجاع الحرية.

إن إكزنوفون الذي يعلن عداوته للطغيان، لا يشعر بأية مودّة تجاه النظام الديمقراطي. فما يقضّ مضاجع هذا الارستقراطيّ هو أن يرى الجمهور مستولياً على السلطة، هذا الجمهور المؤلف من «الدعّاكين والإسكافيين والنجّارين والحدّادين والكادحين، ومن الباعة وتجار السوق الذين لا يفكّرون إلاّ ببيع ما اشتروه بسعر بخس، بأسعار باهظة، ولا يفقهون شيئاً من شؤون الدولة»(48). وفي آنٍ يكافح الديمقراطية والطغيان، لأنهما مناقضان، كلاهما، للتصوّر الذي كوّنه عن السياسة. وعنده أن السلطة يجب أن تعطى للناس الكفوئين والفاضلين من أرباب علم الحكم: وتالياً، يرى أن الديمقراطية هي حكم الجهل والبلادة والخبث، الحكم الذي لا يصلحه شيء ولا يبدّله، لأن ذلك متعلّق بجوهر الديمقراطية ذاتها، أي بالفقر(49) الذي يدفع الناس إلى أعمال خسيسة، بسبب سوء التربية والتعليم الذي تجلبه قلّةُ المال. وهنا يجب ألا ننسى أن النظامين الديمقراطي والطغياني قد أعلنا الحرب على الأرستقراطية؛ وان هذا ما يفسّر ردّة فعل إكزنوفون ضدّ هذين النظامين، فوصف أحدهما بأنه نظام الظلم والعنف، وثانيهما بأنه حكم الفوضى.

غير أنَّ الأثينيين فخورون بديمقراطيّتهم، ويتباهون بأنهم مواطنون أصليّون، ويدّعون أن ليس في بلادهم عرق سائد وعرق مسود، وأنهم كلهم أحرار، وكلهم متساوون تماماً(50)؛ وأنّ هذه الوحدة الإثنيّة هي الشرط المادي والمعنوي للمساواة السياسيّة(51). إذن الحرية الفردية مطلقة في أثينا، ولا يمكن خفضُ أي مواطن إلى العبودية، ولا إخضاعه لأي شكل من أشكال

---

(48) **Mémorables**, III, VII, 6.

(49) Pseudo-Xénophon, **Rép. des Athéniens**, I, 5. Voir aussi: Aristote, Pol., <f11 < IV, 3, 6- 8. Voir Aussi: Platon, **Rép.**, 565a.

حيث يتحدّد الشعب بأنه المواطنون الفقراء.

(50) G. Glotz, **Cité grecque**, p. 130.

(51) G. Glotz, **Histoire grecque**, T. I, p. 381ss.

القنانة[52]. ولكن بما إن الحرية تفترض المساواة، فإن هذه المساواة هي شرط الحرية بنظرهم.

ب ـ مفهوم الحرية والنظام الديمقراطي الاثيني

إن الديمقراطية الأثينيّة تمثّل الحرية المطلقة وتتمثّلها. فهذه الحرية تجعل الشعب سيّداً، حاضراً في الجمعية وفي المحاكم[53]. ذاك أنّ الحرية السياسية التي يتمتّع بها الأثينيّون هي الخلاصة الجديدة للحرية الفردية التي يمارسونها في حياتهم الخاصة.

بيد أنَّ النظام الديمقراطي، بمبادئه في الحرية والمساواة، ما فتئ بعيداً عن إرضاء فيلسوفٍ مثل أفلاطون، أو أرستقراطي مثل إكزنوفون. فكلاهما سدّد لهذا النظام أشدّ الضربات، حين اعتبراه كأنه منظومة سياسية مؤذية في جذورها. وان موت سقراط بنحوٍ خاص هو الذي زوَّد أفلاطون وإكزنوفون بالدليل الكافي على التمانع المطلق بين العدالة ونظام الديمقراطية الأثينيّة[54].

يدور النقدُ حول المساواة والحرية، ركنَيْ الديمقراطية. فالمساواة بنظر الديمقراطيين، يجب أن تكون شاملة ومطلقة، دون أي اعتبار للولادة ولا للجدارة. إذْ إن هذه المساواة تفترض أن تكون لكل الأفراد القدراتُ عينها والاستعداداتُ ذاتها، وتالياً تفترض أن تكون لهم جميعاً، الحقوق في الإدارة والمناصب العامة. أما أفلاطون فيرى أن هذه المساواة مناقضة للعدالة التي تقوم على معاملة الناس بحسب جدارتهم الشخصية وكفاءتهم العقلية. ولا يمكن للمساواة الصحيحة أن تكون مساواةً عددية، تساوي بين فاقدي القيمة وأهل الخير، حين تمنحهم ألقاباً وحقوقاً متساوية. إن المساواة الصحيحة هي في جذورها توزيع نسبي يأخذ في حسبانه قيمة كل امرئ؛ ويرى أفلاطون أن المساواة في صورتها هذه، لا غير، يمكنها أن تكون تعبيراً عن العدالة[55].

إن المساواة الديمقراطية مرفوضة إذن، وتُعتبر شكلاً من أشكال الظلم،

---

(52) Id., **Cité grecque**, p. 140.

(53) Aristote, **Pol.**, II, 9, 3.

(54) Luccioni, **La pensée politique de Platon**, op. cit., p. 24.

(55) **Gorgias**, 508a; **Rép.**, 558c; **Lois**, 757c; 737c; 744c.

طالما أنها تخلط بين الناس الكفوئين والبليدين. من هذه الزاوية، لا فرق بين الطغيان والديمقراطية. ففي الثانية، يكون الشعب سيّداً مطلقاً ويفعل ما يحلو له، وفي الأول يكون الطاغية هو السيد المطلق؛ في الديمقراطية هناك مساواة كلية بين المواطنين دون أي تمييز، وفي الطغيان هناك مساواة في مستوى العبودية التي يُحال اليها جميع المواطنين، فيتساوون في هذه المرتبة بالذات؛ وفي الحالتين، يُعامل الناس الأكفاء معاملة سيئة ويُستبعدون عن السلطة، بينما يكرّم البليدون وغير الأكفاء.

أما إكزنوفون الذي يدين النظامين معاً، فيرى أن تحويل الناس إلى العبودية، كما هو الحال في الطغيان، ليس بأكثر خطراً وخطورةً، من تنصيب الحكام كيفما أتى، كما هو الحال في الديمقراطية[56]. وعنده أنَّ السلطة مخصصة لمن يملكون علم القيادة والتدبير، هذا العلم الذي ينيط وحدَه السلطة بقيمةٍ حقيقية. والحال لا يبدو أن الطغيان ولا الديمقراطية يملكان هذا العلم.

وأما الحرية الديمقراطية فهي ليست، في نظر إكزنوفون، سوى الفوضى وانعدام النظام والانضباط. يقول أفلاطون: «في الديمقراطية يكون المرءُ حراً، وتعمّ الحرية في كل مكان، ويسود التعبير الحر، ويقوم الانسان بما يريد... مثل معطفٍ مبرقشٍ، خالٍ من كل أنواع الألوان، يمكن لهذا الحكم المبرقع أن يبدو نموذجاً للجمال الحق... وفي هذه المدينة لا يكون المرء مرغماً على القيادة، حتى وإن كان قادراً، ولا يكون مرغماً على الطاعة، إذا كان لا يريدها. هنا تُوطأ بالأقدام كل الحكم المأثورة المعروضة، دون وازع، وبلا تساؤل عن الدراسات التي هيأت رجلاً سياسياً لإدارة الدولة وتدبيرها، طالما يكفيه القول إنه صديق للشعب، حتى تنهال عليه الألقاب»[57]. إن الرغبة في الحرية التي لا تُشبع، مع عدم الاكتراث بكل الباقي، هي التي تكفل الانتقال من الديمقراطية إلى الطغيان: «عندما يكون على رأس دولة ديمقراطية، أفسدتها الحرية، نديمُ سوءٍ فإنها لا تعود تعرف حداً تقف عنده، وتشملُ

(56) Mémorables, IV, 6.

(57) Rép., 557- 558.

بالحرية الخالصة، في حين أن هؤلاء الذين يحكمون، إذا لم يكونوا مائعين جداً ولم يعطوها حرية كاملة، فإن هذه الدولة توجّه إليهم التهم وتعاقبهم كما لو كانوا مجرمين وأوليغارشيّين»(58).

«في دولة كهذه، يخاف المعلم ويداهنُ تلاميذَهُ، ويسخرُ التلاميذ من مدرّسيهم، مثلما يهزأون من مراقبيهم. عموماً يسير الشبّان جنباً إلى جنب، مع الكهول، ويكافحون معهم بالأقوال والأفعال؛ والكهول من جانبهم يتصابونَ ليعجبوا الشبان ويفرحوهم، فيذهبون إلى تقليدهم حتى لا يبدو عليهم الكَدَرُ وعلائم الاستبداد»(59). وبما أن الأشياء المتطرفة تنقلب إلى أضدادها، في نظر أفلاطون، فإن هذه المبالغة بالحرية تفضي حتماً إلى غلوٍ في العبودية وتؤدي إلى مولد الطغيان، وهو من أسوأ الأمور.

ج ـ موقف اكزنوفون من التصور الديمقراطي للحرية

يرفض أفلاطون وإكزنوفون التصوّر الديمقراطي للحرية، المرادف للفوضى والفلتان. ويريان أن غاية الديمقراطية هي الحرية؛ وأن حكماً صالحاً ليس ذلك الذي يحقق الحرية المطلقة، بل العدالة والسعادة للمواطنين.

وعندهما، شيمةَ كل اليونانيين، أن الحرية الذاتية، الفردية، لا معنى لها. فالمواطن لا يمكن تصوّره خارج المدينة التي ينقاد وراءها، في كل الأمور وبلا تحفظ. وتعدُّ سيادةُ المدينة مُطلقةً، ويحقق الإنسان طبيعته في المدينة حين يحقق مواطنيّته. فمن المعلوم أن الفرد لا قيمة له بذاته. عند إكزنوفون، وكذلك عند أفلاطون وأرسطو، الدولة تبتلع الفرد ابتلاعاً كاملاً. إن مآله يختلط مع مآل المدينة، ولا يمكن لهذا الفرد أن يتفتح تفتّحاً كاملاً إلاّ في قلب هذه المدينة، هذا المجتمع السياسي. والحال فإن الإغريقي حرٌ في المجتمع، بينما في المقابل، الإنسان الحر الحديث هو فرد منفرد.

في العالم الحديث مسألة الحرية مسألة ما ورائية: فالحر حرٌ في ذاته وفي بيته. والإنسان القديم لم يكن أبداً في بيته، بل كان ينتمي إلى كلٍ يتعدّاه، وكانت ذاته متماهيةً بذاته كمواطن عادي. «الدولة في نظره والمجتمع

(58) Rép., 562d.

(59) Rép., 563b.

كائن أسمى، يعمل لأجله، وهو هدفه الأخير، إذْ إنَّ فرديته تتلاشى أمام المدينة»[60].

إن الحرية الحقّة، بنظر إكزنوفون وكذلك عند سقراط، تكمن في السيادة على الذات[61]، في الاستقلال تجاه الأهواء[62]. ولطالما تخوّف إكزنوفون من الآثار الضارّة للأهواء ومن أفعالها في النشاط البشري، لا سيما عندما تصبح آمرةً، ويكون الانسان عبداً مأموراً لها: وعنده أنَّ هذه العبودية من أشد العبوديات عاراً وشناراً[63]، لأن الذي يستسلم لأهوائه وملذّات حواسه يغدو عاجزاً عن فعل الخير وإتيان الفضيلة؛ ولا يكون هذا الإنسان حرّاً، فهو لا يختلف عن البهائم التي لا عقل لها. يؤكد سقراط، في **المذكّرات**، أن الإنسان يزداد حرية بقدْر ما يزداد فضْلاً، أي على قدر ما يسيطر على غرائزه السيئة ويحتكم للعقل في سلوكه[64].

والحرية، عند سقراط واكزنوفون معاً، هي امتلاك حكمةٍ ما. وعليه، لا يكون الطاغية حراً لأنّه لا يكون حكيماً. فهو جاهل ومأمور، تتحكّم به أهواؤه وأوهامه؛ وكيان الجاهل هو كيانٌ مُصاب، ولا شيء كالحكمة يجعل الناس شرفاء حقاً وأحراراً. والحرية، في نظر إكزنوفون، هي الثمرة الكريمة للحكمة، وليس القدرة على فعل المرء ما يشاء.

نخلص إلى أن الحرية في نظر الفلاسفة اليونانيّين لا يمكنها أن تعدو كونها معرفةً للذات وسيادةً عليها، وأنها تؤول، إذن، إلى تحرّر وتحرير. وفي هذه الحالة، وحدَه الحكيم قادرٌ على نيل الحرية، إذْ هو وحده قادر على التحرّر من كل شاغل، وتكريس نفسه لكمالها الذاتي وتهذيبها، في آخر المطاف تفضي الحرية إلى الفضيلة؛ ولا يكون في مستطاع الطاغية، ولا رعيته، الوصول إلى هذه الحرية. لهذا السبب يعتبر أفلاطون أن الفلاسفة قادرون، وحدهم، على الحكم لأنهم أكثرُ حكمةً، وتالياً، أكثر حرية من

---

(60) B. Bourgeois, La pensée politique de Hegel, p. 37.

(61) Mémorables, IV, 5, 2- 10.

(62) Eco., I, 17- 19.

(63) Eco., IX, 11; **Mémorables**, I, 5.

(64) **Mémorables**, I, 2, 2; I, 6, 9.

الاخرين، وأكثر إقتداراً على تحقيق العدالة التي يستوجبها حكم الناس.

4 ـ الطغيان الخيّر

رأينا أنّ الطغيان، في نظر إكزنوفون، هو أساساً حكم بلا قوانين؛ وأنّ العدالة تقوم على طاعة القوانين. فالعادل هو الذي يتقيّد بقوانين المدينة(65). هذا، ويعلّق إكزنوفون أهمية كبرى على القوانين، لأن التقيد بها يحول دون شطط السلطة، مثلما يمنع هيمنة الحيلة والفوضى والمظالم.

وعنده أن أحسن الرؤساء هم الأقدر على جعل المواطنين يحترمون القوانين والشرائع(66). إذ إن المدن التي تحترم فيها الشرائعُ هي الأكثر ازدهاراً في زمن السلم والأكثر قوّة في زمن الحرب(67). أما العدالة، عنده فهي صنو المساواة وطاعة القوانين، حتى أن الآلهة تسلّم بتماهي ما هو عادل وما هو مطابق للقانون(68). وان هذا التماهي بين العدالة والشرعية القانونية يعادلُ إدانةَ للطغيان؛ طالما أن الطغيان، كائنةً ما كانت صورتُه، يظلُّ حكماً بلا قوانين، ويبقى حكماً ظالماً في جوهره.

أ ـ في مسألة العلاقة بين العادل والقانوني

إن هذا التماهي الدقيق بين العادل والقانوني يضع الطغيانَ في وضع صعب، طالما أنَّ غياب كل عدالة هو المحصلة الطبيعيَّة لانعدام القوانين. فحتى عندما توجد القوانين في ظل الطغيان، فإنها تكون قوانين مفروضة وغير مقبولة؛ والحال، فإن المفروضَ هو من ملكوت العنف(69). وهكذا، يبدو الطغيانُ متمانعاً مع شرط العدالة.

بَيْدَ أنَّ تماهي العدالة والشرعية يطرح مسائل دقيقة. فسقراطُ يستوجبُ الطاعة للقوانين، كائنةً ما كانت هذه القوانين، وهو ذاته سوف يتقبَّل الموت حتى لا يخالف شرائع أثينا، مع أنّه كان مقتنعاً بأن تلك القوانين كانت ظالمة،

---

(65) **Mémorables**, IV, 4, 12.

(66) Ibid., IV, 4, 15.

(67) **Ibid.**, IV, 4, 16.

(68) **Ibid.**, IV, 4, 25.

(69) **Ibid.**, I, 2, 40- 43.

كذلك لا يمكن للقوانين المفروضة عنوةً، أن تكون في ظل الطغيان تعبيراً عن العدالة، إن سقراط إكزنوفون يعتبر أنَّ من العدل القيام بإسداء أكبر خير ممكن لأصدقائه وإنزال أكبر أذى ممكن بأعدائه، بينما يقرّر سقراط أفلاطون أنّ العدل صنوُ الخير وأن الظلم عرينُ الشرّ، وأن من الأحسن للمرء أن يعاني الظلم، على أن يرتكبه[70].

الحقيقة أن تعريف العدالة بطاعة القوانين تعريفٌ إشكاليّ، يرى ا. كروازي أنّ من المستحيل أنْ يُعَدَّ جواباً فلسفياً عن السؤال: ما الخير؟، «التعريف الذي يعطيه سقراط للعدل، والذي ينحصر في هذه الفكرة وهي أنَّ العدل يكمن في طاعة القوانين»[71]. يبدو أن اكزنوفون قد أدرك هذه العقبة الناشئة من تماهي العدل والقانون؛ فعنده، لا يمكن أن يكون العدل القانوني عدلاً كاملاً؛ فهو ناقص، تعريفاً، نظراً لأنه متعلّق بالقانون وموقوف عليه.

لكن عندما يتحدّث سقراط عن العدل الذي يقدر الحكماءُ عليه، إنما عنى، بالتأكيد، أن العدالة هي العدالة الأخلاقية، المناقبيّة لا السياسيّة، التي تنحصر في «إعانة الأصدقاء» و«إلحاق الأذى بالأعداء». فالعدل السياسي من شأن السلاطين ورجال الدولة، وهو يسمح لهم بزيادة شعبيّتهم وصون سلطتهم، ولا يكون ذلك إلاّ بتصفية أعدائهم، بينما العدالة الأخلاقية عابرة للسياسة، تخترقها وتتعدّاها إلى حكمة الحكماء، وتقوم على فعل الخير والتحلي بالفضيلة. وهذه الفضيلة لا تتوافق مع عملية الإيذاء لأي كان، «إن أعلى أشكال العدالة هو صونُ أولئك الذين يكونون على قدْر كبير من الاستعدادات العادلة، الممكنة إنسانياً»[72].

والحال، يرى إكزنوفون أن العدل هو في المقام الأول عملُ الخير وعدم إلحاق الضرر بأحد[73]. في الـ «كريتون» يقول سقراط: «لا يجوز الردّ على الظلم بالظلم، ولا إلحاق الأذى بأحد، حتى بمنْ أذى وظلم»[74]. من هذه

---

(70) Mémorables, II, 2, 2; IV, 2, 15. Platon, **Gorgias**, 474c; **Rép.**, 335d, e.

(71) A. Croiset, **Xénophon**, p. 76.

(72) Léo Strauss, **De la Tyrannie**, p. 184.

(73) **Mémorables**, IV, 8, 11; **Apologie de Socrate**, 26.

(74) Platon, **Criton**, 49 d; **Rép.**, 355d.

الزاوية، يمكن لطغيانٍ خيرٍ أن يكون عادلاً، إذ من المعلوم أن الشرط الضروري لحكم صالح، في نظر اكزنوفون، ليس وجود القوانين، بل وجود علم التدبير، القيادة والكفاءة، وفي هذه الحالة يكون من المحتمل أكثر أن يتحقق هذا الشرط على يدي سلطان مُطلق، مثل الطاغية، أكثر مما يتحقق في أي شكل آخر من أشكال الحكم. وحين أضاف الإغريق، ولا سيما اكزنوفون، أن سلطة سلطانٍ مطلق وفاعلٍ خير يمكنها أن تكون أعلى كعباً من سلطة القوانين، إنما كانوا يصرّحون بأنَّ القانون الأمثل هو القانون الحي، وليس القانون المكتوب، المتحجّر والجامد[75].

ب ـ اشكالية الشرعية والقانونية ومسألة السلطة

المؤكّد في نظر إكزنوفون هو أن الطغيان، حتى الخيّر، يظلّ حكماً بلا قوانين. ولكن بما أن العدل يُحدَّد بالبرّ والخير، فإن الطغيان يمكنه أن يكون عادلاً تماماً، حتى بلا قوانين. إن الطاغية الخيّر هو قانون حيّ، وهو تالياً فوق القوانين ويتجاوزُ عدلُهُ العدالة القانونية بقيمته. والعدالة القانونية هي عدالة عمياء لأن القوانين لا ترى، ولأنها ناقصة من جرّاء ذلك[76]. وإن تفوّق الطاغية الصالح على القوانين يكمن في كون الحكم الطغياني الصالح هو بالضرورة خيّر، بينما القوانين الصالحة ليست خيِّرة، نافعة بالضرورة. ومن ثَمَّ فإنَّ حكمَ طاغٍ ممتاز ليس متفوقاً على حكم القوانين وحسب، بل هو أعدلُ منه أيضاً. يقول **ليو ستروس**: «إن إكزنوفون، حين أنجزَ مسألة القانون وتفهّم جوهره، وحين أثار السؤال السقراطي: «ما القانون»؟ إنما وجد نفسه قادراً ومُرغماً على القول بأن الطغيان يمكنه الإرتفاع إلى مصافِ أعلى النماذج السياسية»[77]. والدليل على ذلك نجده في **هييرون** حيث يعطي الأهمية القصوى لتقريظ الطاغية أكثر من محاكمته.

في **هييرون**، يمتدح سيمونيدس الطاغية الخيّر الذي يسعى وراء خير المدينة وجعل مواطنيه سعداء، ومما يلاحظ أن سيمونيدس قلّما يعلّق أهميةً على ماضي الطاغية، على ما كان عليه، وما ارتكبَ من جرائم ومظالم،

---

(75) Cyropédie, VIII, 1, 22.

(76) Léo Strauss, De la tyrannie, p. 147.

(77) Ibid., p. 147.

وأخيراً، طريقة وصوله إلى السلطة. إذْ من المعروف أنّ الطاغية يستولي عنوةً على السلطة، بالقوة وبالعنف؛ لكن هذا لا يحول دون تمكنه من أن يكون سلطاناً صالحاً. فلا يدين اكزنوفون، ولا حتى أفلاطون يدين الطاغية بسبب أصوله، بل يدينه لأن الطاغية لا يُحسِن حكمَ دولته، ولأنه يضع مصلحته الشخصيّة فوق المصلحة العامة.

يرى كلاهما أنّ شرعيّة أية سلطة تتوقّف فقط على علم الرئيس وكفاءته(78). بهذا المعنى يمكن أن يكون الحكمُ بلا قوانين شرعياً، شرط أن يكون خيّراً، وعليه، فإن سلطة طاغيةٍ، متحصّنة بالقوة وبالعنف، أكثر شرعية من سلطة دستورية، عندما يكون الطاغية طاغياً ومنفّذاً لنصائح حكيم.

يقود هييرون إكزنوفون إلى الاستنتاج التالي:

لئن كان الطغيان الطالح ظالماً، فإن الطغيان الصالح يكون في المقابل عادلاً تماماً، ومفضّلاً على حكم القوانين. فهو يقول بأن القانون والشرعية القانونية ليسا مطلقين، بل هما إشكاليّان؛ إذا نُظر إليهما من منظار الحكمة، وأن أفضل مدينة موجودة، أو التي لها خط في الوجود، تكون أخلاقياً وعقلياً على مستوى أدنى من مستوى الفرد الأمثل، الذي هو الحكيم(79). بكلام آخر نقول: إن الدولة لا يمكنها الإتّسام بالسمة الأخلاقية التي يتّسم بها سلطانٌ فاضل وعادل.

في الواقع يفضّل إكزنوفون، وهو نصيرٌ للملكيّة، حكم شخص واحد على السلطة الدستورية التي يغلب عليها الاختلاط بالحكم الديمقراطي، إذْ من المعروف مدى قلّة الودّ الذي يكنّه إكزنوفون لحكم العامّة(80). وهنا تُثار مسألة أساسية: إلى أي حدّ يؤمن اكزنوفون بتحقّق الطغيان الخيّر؟

حسبَ ما جاء في **هييرون**، يبدو إكزنوفون مُرتاباً بتحقق الطغيان الخيّر. والدليل على ذلك هو عدم ذكر أيٍ من الطغاة البررة والفاضلين في مؤلفاته،

---

(78) **Platon**, Pol. 295e; Xénophon, **Mémorables**, III, 9, 10.

(79) **Léo Strauss**, De la tyrannie, p. 201.

(80) **Mémorables**, III, VII, 6.

صحيح أنّه يضربُ مثلاً على طاغية يبدو سعيداً في السيروبيديا[81]، لكنّه لم يذكرْ ما إذا كان هذا الطاغية فاضلاً وبارّاً. الواقع أن في عصر إكزنوفون لم يُعرف سوى طغاةٍ طالحين. وكانت رحلات أفلاطون إلى سرقوسة ومحاوراته مع دنيز القديم ودنيز الفتى لإقناعهما بالفلسفة وللحكم بمبادئها، قد باءت بالفشل الكامل، ولم يكن ذلك كله مشجّعاً لإكزنوفون ولجعله متفائلاً بما يختصّ بالطغيان الخيّر.

من الصعب في الواقع أن يكون المرء طاغية وفاضلاً في آن، ولئن أشار سيمونيدس على هيرون بأن يكون فاضلاً، فقد أفهمه أيضاً أن الفضيلة وسيلة لبلوغ المتعة، وتالياً نصحه بالفضيلة وسيلةً، لا غايةً. لأنّ هيرون لا يمكنه أن يتصوّر الحياة خاليةً من أصناف المتع والملذّات، وحتى ان سيمونيدس لا يحاول استبعاد المتعة اللواطية في معرض كلامه على الطغيان الخيّر، بل خلافاً لذلك يُفهم الطاغية الصالح أنّه لا يحتاج إلى مناشدة الشبّان الجميلين، بل عليه أن يتوخّى مناشداتهم[82]. والحقيقة أن إكزنوفون يعتبر التعلق باللذة اللواطية من مزايا السلاطين الفاسقين، لا من مزايا السلاطين الفضلاء، مثل قورش[*] الذي كان مهيمناً على ملذاته الجسدية وبخاصةٍ على شهوات الحب[83].

يوصي سيمونيدس، إذن، بالفضيلة وسيلةً لا غايةً بذاتها، حين يتحدّث عن الطغيان الخيّر، فيشدّد على الخصال الحميدة أكثر مما يشدّد على الفضيلة، مما يُفضي إلى تقليلٍ معيّن من قيمتها، إن هيرون يبحث عن الألقاب والمدائح التي تمدّه بالملذّات، لا بالفضل. ويمكن القول إن سيمونيدس يوصي بالفضل على قدْر ما يمكنه الإنتفاع به في تحصيل اللذة والثروة والألقاب[84]، لكنّنا قد نتساءل أيضاً عن الفضل المقصود هنا، وما هي هذه الفضيلة المفيدة في تحصيل اللذة والثروة؟

---

(81) **Cyropédie**, I, 3, 18.

(82) **Hiéron**, XI, 11.

(*) قورش مؤسس الامبراطورية الفارسية 529 ـ 560 ق.م.

(83) **Cyropédie**, V, 1, 7; V, 1, 8.

(84) **L'Anabase**, VII, 7, 411; II, 1, 12.

ج ـ الفضيلة السياسية والفضيلة الأخلاقية

هناك من ذهب إلى الاعتقاد أن إكزنوفون، على غرار سقراطه، قد فرّق بين نوعين من الفضيلة: الفضيلة السياسية، وغاياتها الثروة والشرف، والفضيلة الحقّة، المرادفة للحكمة، والكافية نفسها بنفسها[85].

عندما يتحدّث سيمونيدس عن الفضيلة في ظل طغيانٍ خيّر، يكون الأمر متعلقاً، بالطبع، بالفضيلة السياسية وليس بالفضيلة الحقيقية، الخاصة بالحكماء. لكن البرّ الذي يتحدّد بعدم إيذاء أحد، يكون متعلّقاً بالفضيلة الحقيقية وليس بالفضيلة السياسية، ومن ثمّ لا يمكن للطغيان أن يكون خيّراً ولا عادلاً.

من المفيد التذكير بأن إكزنوفون يرى البرّ مرتبطاً ارتباطاً حميماً بالتّقوى. وأن التقوى الحقيقية لا يمكن إنفصالها عن العدالة. حتى إن سقراط يذهب إلى الدمج المطلق بين «التقوى» و«العدل» ويقول إن كل من يكون تقيّاً يكون عادلاً بالضرورة[86]. وعن سقراط يقول أفلاطون إنه أتقى الناس وأعدلهم[87]. ذلك أن سقراط الذي أُدين بتهمة الفجور، أظهره إكزنوفون في كتاباته، وكأنه تقيّ في أعماقه.

من المفيد أن نشير إلى أن الدين، في نظر الإغريق، هو نَفْسَ المدينة وروحها بالذات، وأنّه جزء من تكوينها ودستورها، وأن فيه تكمن ضمانةُ الوجود المشترك[88]. وان الشعب شديد التعلّق بالدين لدرجة أنّه يبدو حذراً جداً تجاه أي شخص يبدو أنّه يزعزع أركان الدولة. ناهيكَ بأن الاستحسانَ والعون الإلهيّين لا بدّ منهما في كل عمل سياسي إنقاذي[89].

لكن هييرون لم يكن تقياً، ولا ينصحه سيمونيدس بأن يكون تقيّاً، حتى إنه لا يشير إلى هذه الفضيلة في الحوار، ويسكت إكزنوفون وسيمونيدس سكوتاً كاملاً عن هذا الموضوع.

---

(85) L. Strauss, **De la tyrannie,** p. 205. Economique, VI, 12; XI, 1. **Mémorables,** I, 1, 16; IV, 6, 7. Platon, **Rép.,** 489c- 490a.

(86) Platon, Euthyphron, 11c.

(87) Platon, Phédon, 118a. Xénophon, **Mémorables,** I, 1, 11; IV, 8, 11.

(88) M. Croiset, **Notice à l'Apologie de Socrate,** p. 124, Ed. Belles-Lettres.

(89) L. Strauss, **De la tyrannie,** p. 208.

مع ذلك يبيّن لنا إكزنوفون أن قورش تقيّ في أعماقه، ففي كل مشروع يبدأ بالدّعاء للآلهة[90]، ويبذل كلّ ما بوسعه لنيل مرضاتها وإرشاداتها[91]؛ بينما يبيّن لنا الطاغية في هييرون لا مبالياً تماماً بالعون الإلهي وغير آبهٍ بعبادة الآلهة. على أنَّ إكزنوفون يرى أن التقوى ضرورية لكل نظام سياسي، وبالأخص للنظام الذي يكون فيه السلطان مطلقاً، ونلاحظ في السيّروبيديا أنَّ نظام قورش صار أتقى بقدْرِ ما صار أكثر إطلاقاً[92].

والحال، فإن التقوى ضرورية بخاصةٍ للسلطة المطلقة، لأنّها تشكّل حدّاً أخلاقياً للسلطة، وتمنع السلطان من الإفراط الشديد في سلطته. إن مخافةَ الآلهة وعقابها هما اللذان يرغمان السلطان على البقاء في الصراط المستقيم وعلى التفاني في خدمة مواطنيه، لا سيما في غياب كل قانون.

التقوى في هييرون، غائبة حتى في طغيان صالح. وهذا الغياب للتقوى وللقوانين معاً يجعل الحكم الطغياني أشدَّ وطأةً، وأكثر قمعاً وخطراً. وهذا ما يدعو إلى الاعتقاد أن الطغيان الصالح، الطغيان الخيّر، ليس سوى طوبى (يوتوبيا)، ولتأكيد ما سبق ذكره، لا يحدّد سيمونيدس لهييرون، كيف ينبغي العمل ولا من أين يبدأ لكي يتحوّل الطغيان الطالح إلى طغيان صالح، وحتى إن هييرون لا يسأله عن ذلك[93]. ويبدو إذن أنَّ تحقيق مشروعٍ كهذا يصطدم بعقباتٍ كأداء، لا يعتقد إكزنوفون وسيمونيدس، ولا حتى هييرون، اعتقاداً صادقاً بإمكان تحققه، فعندهم أنَّ الطغيان يظلّ دائماً نظاماً سياسياً سيئاً، وأن كل محاولة لإصلاحه مآلها الفشل، في هذه الحالة، تُثار مسألة معقّدة، إن كان الطغيانُ الخيّرُ طوبى، فلماذا يقترحه إكزنوفون؟

يكمن الجوابُ في سمة الفكر اليوناني بالذات، وفي توجهه نحو كمال الطبيعة البشرية. لقد أفاض الفلاسفة الإغريق كلهم في الكلام على الإنسان الكامل، النظام الكامل، وإمكان تحقيقهما. والحال، فإن الكلامَ على طغيان صالح شيء، وإمكان تحقيقه شيء آخر؛ ولقد سعى إكزنوفون، مثلما سعى

(90) **Cyropédie**, I, 5, 14.

(91) **Ibid.**, I, 6, 3.

(92) **Ibid.**, VIII, 1, 29.

(93) L. Strauss, **De la tyrannie**, p. 299.

أفلاطون إلى تقديم صورة خيالية عن سلطان مثالي، أو بالأولى عمّا يجب أن يكون عليه سلطان صالح.

إن مسألة الفلسفة القديمة وفلسفة كل الأزمان، تكمن في هذا التعارض بين النظري والعملي، بين الكائن وما يجب أن يكون، وإن إكزنوفون حين أدان الطغيان القديم إدانة حادّةً، وبيَّن أن الطغيان الخيّر ليس سوى طوبى، إنما لفت الانتباه إلى أن القوانين هي الخلاص الوحيد للإنسان.

ومما لا يمكن إنكارُه أنَّ إكزنوفون قد بقي شكّاكاً وحذراً تجاه الطغيان حتى وإن كان تقياً ورعاً. وعلّة هذه الشكوكيّة وهذا الحذر هو أن الطغيان، كائنةً ما كانت صورته، يبقى في نظره حكماً بلا قوانين، وتالياً، إرتجالياً عسفياً.

لكننا نعلم أن الهدف الأخير للحكم، عند الإغريق، هو جعل المواطنين سعداء. ويبقى علينا أن نعرف كيف يكن للمرء أن يكون سعيداً في ظل الطغيان.

5 ـ الطغيان والسعادة

يرى الإغريق أنَّ السعادة تشكّل الغاية الأخيرة للنشاط السياسي، فالسلطان الصالح هو الذي يحقق السعادة للدولة التي يحكمها. وعنده أن الهدف الوحيد يجب أن يكون مصلحة الدولة وسعادة رعيتها[94].

قلّما يهتم إكزنوفون، وكذلك أفلاطون، بأن يكون السلطانُ من أصلٍ مشهور؛ كما أنه يقلل أيضاً من الأهمية الخاصة بطريقة وصوله إلى الحكم، فسواء وصل بطريق القانون الوراثي أم بالقوة والعنف؛ فالجوهري عنده هو أن يحسن أداءَ الحكم وأن يجعل المدينة سعيدة[95].

وهكذا يُعَدُّ مُغتصِباً كلُّ سلطان يعتبر السلطة مجرَّد وسيلة لإرضاء مطامعه دون أي اعتبار لمصلحة رعيته، لأن السلطانَ إذْ يبحث عن مصلحته الشخصية، إنما يبتعد عن شعبه، ويغدو لا مبالياً بمصلحته وسعادته: الأمر

(94) Platon, Rép., 342c.

(95) Mémorables, III, IX, 10.

الذي يجعله مكروهاً، محتقراً ويحكم عليه بالعيش في عزلة أخلاقية تجعله أتعسَ إنسان في العالم.

أ ـ إمكانية السعادة وشروطها والعمل السياسي

في **الجمهورية**، يعارض أفلاطون تعاسة الطاغية بسعادة الإنسان العادل[96]؛ ويبيّنُ أن الطاغية شقيّ، أشبه بحيوانٍ مفترس، متوحّش، منه بكائن بشري، وأنّه بقدْر ما يستسلم لحبّ النزوات والشهوات[97]، يسترسلُ في السكر وحياة المجون والجنون[98]. وهو إذْ يجعل الآخرين عبيداً، إنما يكون هو نفسه عبداً لرغباته الخاصة؛ وإذْ يجعل مدينته تعِسة، بائسة، إنما يغدو هو نفسه من أتعس الناس[99]. ولئن كان أفلاطون يدين الطغيان ويعلن أنَّ الطاغية هو أتعس الناس كافّةً فإن طاغية إكزنوفون، الذي يمقت الطغيان، يعترف بأنّه شديد التعاسة، خلافاً لما يظنّ العامّة[100].

يكشف هييرون لسيمونيدس سبب تعاسته: إنه يعيش معزولاً، كما لو كان في سجن وسط رعيّته، فهو لا يثقُ بأحد، حتى بخاصة أصدقائه وذويه الذين يتآمرون عليه. وهو بحاجةٍ إلى أصدقاء ولا يمكنه أن يثق بصداقةِ أحد؛ لأنّ أحداً غير منزّه في إدّعاء حبّه وصداقته، فالشبان لا يحبّونه، لكنهم يتظاهرون بحبّه خوفاً، والحال، ما هو الحب دون فتنة القلق والرغبة المتبادلة والمشاركة؛ فالحب الفاتن لا يكمن في الملذات الجاهزة، بل في الملذات المنشودة[101]. والطاغية لا يتذوّق حتى عذوبة الأمل، لأنه قادر على طلب كل شيء. وما يُكال له من ألقاب ومدائح لا يزوده بأي رضى لأنه محكوم بالخوفُ، إن وضعه مأساوي، فهو لا يقدر حتى على الموت[102]، لأن ماضيه

---

(96) Rép. 576c; 588a.

(97) Ibid., 571b.

(98) Ibid., 573c.

(99) Platon, Rép., 573d; 571a; 575d.

(100) Hiéron, II, 3.

(101) Ibid., I, 30.

(102) Ibid., VII, 12.

غير قابل للمحو، ولا يقدر على إحياء الموتى ولا إصلاح المظالم(103)، وعلى هذا النحو، محكومٌ عليه بمواصلة حياته في الظلم والتعاسة(104).

إن غاية اكزنوفون في هييرون لا ترمي فقط إلى البرهان على مدى تعاسة الطاغية، بل ترمي أيضاً إلى إظهار إمكان سعادته. لذا، يتوجّه إكزنوفون إلى مخاطبة الطاغية عينه، في الجزء الثاني من هذا الكتاب، ليبيّن له أن في إمكانه أن يعرف السعادة حين يوفّر لرعيته سعادتها، بسياسةٍ خيّرة وماهرة، ففي إمكان الطاغية أن يغدو سعيداً إذا توقّف عن اعتبار السلطة وسيلة لتحصيل أقصى ما يمكن من الملذات والثراء والاستمتاع، وألزم نفسه بواجب خدمة الآخرين، وجعلهم سعداء؛ وهكذا يمكنه أن يكون سعيداً على قدْر ما يكون هذا الواجب مكتملاً على أحسن وجه(105). تكمنُ السعادةُ في متعة صنع الخير، وتالياً، يمكن للطاغية أنْ يكون الأكثر سعداً شرط أن يكون نافعاً، خيّراً على الصعيد الوطني، من خلال إثراءِ المدينة وتجميلها وجعلها أشدَّ بهاءً وازدهاراً(106)؛ وأن يكون نافعاً على الصعيد الثقافي من خلال تشجيعه وحمايته للفُضلاء وذوي القيمة والشأن. في نهاية المطاف، يكون الطاغية خيّراً إذا نظر إلى وطنه مثلما ينظر إلى أسرته، وإلى مواطنيه مثلما ينظر إلى صحبه ورفاقه، وإلى أصدقائه مثل أبنائه، وإلى أبنائه مثل حياته تماماً(107). وعليه، فإنَّ الطاغية الخيِّر يمكنه أن يكون سعيداً، لأن سعادته ليست سوى نتيجة لسعادة رعيّته. وبما أنَّ الطاغية يرغب في أن يكون سعيداً دون أنْ يُحسد على ذلك، فإنَّ في إمكانه أن يضع حدّاً للحسد بفضل مبرّاته وإحسانه.

للقيام بذلك، لا يحتاج الطاغيةُ إلى قوانين، وتالياً يمكن بلوغ الغاية الأخيرة لحكم صالح، وهي جعل المواطنين سعداء، بواسطة القوانين ومن دون القوانين، وحيث إن القوانين غير لازمة قطعاً لحكم صالح، فإنَّ حسن طويّة الرئيس وإحسانه يكفيان لتحقيق هذا الهدف. وعندها يتعيَّنُ على الطاغية

---

(103) Ibid., VII, 12.

(104) Voir: Prévost-Pardel, Xénophon dans, «Essais de politique et de littérature», p. 154- 155.

(105) **Cyropédie**, III, 3, 53. **Mémorables**, III, 9, 14.

(106) **Hiéron**, XI, 7.

(107) **Ibid.**, XI, 14.

أن يبدّل تصوّره للسلطة، فلا يعود يعتبرها منهلاً للملذات والثراء والقوّة، بل واجب صعب الأداء، وبالأخص صعب الإكمال، لأنّه دقيق ومُرْهِق في آن؛ ولأن السعادة لا يمكنها أنْ تكون سوى حصيلة هذا الواجب المتحقّق، الشرط الضروري لكي يكون محبوباً من مواطنيه، يحظى بإعجاب الجميع، ولكي يخرج من حياة الخوف الدائم، فينعمَ بسعادته غير المشوبة بالكدر والحسد.

على أن هذا التصوّر الذي يماهي السعادة ويربطها بالممارسة الحسنة للحكم، يمكن وضعه على مشرحة النقد والتساؤل. إذ كان القدماء يعتقدون أن الحياة السياسية من شأنها أن تمدّ السلطان والرعية بالسعادة على حدٍ سواء، وأن سعادة السلطان تكمن أساساً في حبّ رعيّته وعطفهم عليه. في المقابل، يعلن كوجيف: «لا يمكن للطغيان أو العمل السياسي عموماً أنْ يولّدا بصفتهما هذه، الحبَّ ولا العطف، وتالياً السعادة، لأن هذه الظواهر الثلاث تتضمن عناصر لا علاقة لها بالسياسة»[108].

ب ـ الحكمة والسعادة

الواقع أن السياسة لا تتحدّد بفكرة السعادة، وحتى أن سياسةً صالحة لا يمكنها تحقيق السعادة، لأن السعادة لا تتوقف على الإنسان وحدَه، بل تتوقّف على عوامل أخرى كثيرة، خارجة عن إرادته. إذْ يمكن حَصْرُ السعادةِ في فكرة المصادفة السعيدة. وحتى إذا كانت الدولةُ صالحة، فليست هي التي تجعل الإنسانَ سعيداً.

يرى هيغل أنّ جوهر العمل السياسي بالذات هو الاعتراف والرضى، وليس الحبُّ أو العطف، ويسعى هييرون وراءَ الاعتراف بسلطانه، وطاعة رعيّته له دون إكراه، فيطلب من رعيته أن ينقادوا له طوعاً وإرادياً[109]؛ وحين لا يحصل على هذا الاعتراف بِه، لا يكون راضياً في الحقيقة. أما سيمونيدس فهو يعد بـ «الرضى» حين يحدّد له الوسيلة لتحصيل «الاعتراف به»[110]. وأما الرجل السياسي الذي تمكّن من نيل الاعتراف به، فهو راضٍ، سواءٌ أكان

(108) Kojève, Tyrannie et Sagesse, dans De la tyrannie, p. 227.

(109) Hiéron, VII, 9.

(110) Kojève, op. cit., p. 228.

سعيداً أم لم يكن. هكذا، يمكن لرجلِ دولةٍ عظيم أن يكون موضع إعجاب شامل، دون أن يستثير «حباً» من أي نوع، و«يكون النجاح السياسي الأكمل متوافقاً تماماً مع حياة خاصة في غاية التعاسة والبؤس، على صعيد الأعماق»(111)، وذلك لسبب وحيد وهو أن السياسة والنجاح في الحياة العامة لا علاقة لهما إطلاقاً بالسعادة، وأن بعضهما ليس علّةً ولا محصّلةً للبعض الآخر.

مما لا جدال فيه أن الإنسان يرغب في أن يكون محكوماً على نحوٍ صالح، وأنّه يفضل أن يكون أولئك الذين يملكون مقاليد الحكم عادلين، صالحين وكفوءين، وأن يهتمّوا بالمصلحة العامة ويكفلوا حقوقَ المواطنين، لكنّ الإنسان في دولةٍ كهذه يمكنه أن ينال الخلاص وليس السعادة، ولئن كان رجل الدولة أو الطاغية ساعياً إلى مزيد من العدل والفضل، فإن معنى ذلك أنه يسعى وراء الاعتراف به، وأن ما يفعله ليس سوى وسيلة لنيل مُبتغاه.

يذهبُ كوجيف إلى أن رجل الدولة لا يمكنه أن يرضى «رضىً» تاماً إلاّ إذا كانت دولته شاملة للبشرية جمعاء، لأن الدولة العالمية والمنسجمة هي الوحيدة التي يمكنها إشباع رغبته اللامحدودة في الاعتراف به، ولأنها هي الدولة الوحيدة القادرة على إسعاد العقل أو إرضائه(112).

والواقع أنَّ السعادة الحقيقية، وهي الإرضاء الكلّي للعقل، تتماهى مع الحكمة عند الإغريق، فالحكيم وحدَه هو الذي يستطيع أن ينعم بهذا النَّوع من السعادة، الذي لا يمكن تحقّقه إلاّ بعد مراسٍ مديد ومستديم، فيكرّس حياته للكمال الذاتي والبحث عن الحق والحقيقة. وعندهم أن رجل الدولة عاجز عن بلوغ سعادةٍ كهذه لأنه عاجز عن تكريس حياته للبحث عن الحقيقة، ويرون أن الحكيم وحدَه قادرٌ على أن يكون في عين الرضى والسعادة بكل معنى الكلمة، لكنه يعجز عن تحقيق سعادته ما لم ينعزلْ عن بقية العالم لكي يتمكّن من تكريس نفسه للبحث عن الحكمة. إلاّ أن هذه الحكمة، وهي الهدف الأسمى للحكيم، تفترضُ أن يتخلّى عن كل عمل سياسي وحتى عن

(111) Kojève, Tyrannie et Sagesse, dans **De la Tyrannie**, p. 228.

(112) Ibid., p. 232.

كل عمل اجتماعي، وأن يحيا في مطاوي التنزّه الكامل عن العالم الخارجي. والحال، فهذا ممكنٌ للفيلسوف اليوناني غير المضطر للعمل في سبيل معاشه، الذي يعتبر العمل، وبالأخص العمل اليدوي، حقيراً ومنحطاً، والذي يرى أن العمل الأشرف للإنسان هو تأمل الكائن الأزلي والمطلق. ومن ثمّ، فإنّ معرفة الكائن الثابت والأزلي ممكنة، في نظر اليوناني، لعقل كامل، إذْ يستطيع الإنسانُ في كماله أن يبلغ الحقيقة حيث تقيمُ السعادة الحقيقية والرضى أو المرضاة.

أما أفلاطون فقد تصوّر في **الجمهورية** فكرة الملك ـ الفيلسوف الذي حاز العلم والخير، والذي يحكم المدينة بوحيٍ ومحاكاةٍ لعالم المثل حيث تسكن الحقيقة الصحيحة. إلاّ أنّه أدرك استحالة مشروعٍ كهذا، وأنّه ليس سوى طوبى بحتة(113).

ختاماً نقول: إن الإنسان الذي يكرّس نفسه للبحث عن الحقيقة، لا يمكنه أن يكون فيلسوفاً ورجل دولة في آن. ناهيكَ بأن الحقائق المتعالية لا تتوافق مع السياسة التي تتعلّق أساساً بعالم الصيرورة وتفترض نقص البشر، لأن البشر الكاملين لا يحتاجون إلى حكم يدلّهم على حقهم وواجبهم!... ولأن الحكمة أو السعادة التي يقصدها الإغريق غير ممكنة إلاّ لعدد محدود جداً من الأفراد.

يبدو إذن أن التباين بين الفيلسوف والرجل السياسي يرجع إلى هذا التصور للسعادة، إذْ إن «الرغبة المهيمنة على الفيلسوف هي حب الحقيقة، أي معرفة النظام الأزلي أو العلل الأزلية للكل. وهكذا تتجلى الأمور البشرية الدنيوية وتتكشّف بوضوح تام للفيلسوف بوصفها أموراً وضيعة تافهة، وأن أحداً لا يستطيع أن يجد سعادة راسخة في ما هو وضيع وتافه»(114). يقول أفلاطون في **الجمهورية** إن صغارةَ العقل غير متوافقة مع نفس يجب أن تنزع باستمرار للإحاطة بكلية وشمولية الأمور الإلهية والبشرية، وإن المرء حين يكون من أُولي الألباب، فإنه لا يعلّق أهمّية كبرى على الحياة البشرية(115).

---

(113) **Platon, Rép. 540 d- e.**

(114) **Léo Strauss, De la tyrannie, p. 319.**

(115) **Platon, Rép., 486 a; Théétète, 173c.**

والحقيقة أن الفيلسوف، المنشغل فقط بالأمور الأزلية أو «المُثُل»، قلّما يهتمّ بالكائنات البشرية كُلاً على حدة.

فالمسألة الجوهرية في الفلسفة اليونانية هي تصوّرها للطبيعة البشرية باعتبارها قادرةً على بلوغ الكمال والحكمة والسعادة. وعلى غرار أفلاطون، يرسم إكزنوفون صورة سلطان مثالي، يحقّق حكماً كاملاً. لكنَّ هذا التصوّر يصطدم دوماً بواقع الأمور والأشياء، وبتناهي الإنسان ومحدوديته الزمنية: الأمر الذي يجعل المسألة عصيّةً على الحل. فالزمانُ المحدود، ومدى الحياة الفردية، والصيرورة المميِّزة للأمور البشرية؛ ان هذا كله يجعل الكمال مستحيلاً، ويجعل الحكمة أو السعادة بعيدة المنال. الحقيقة أنَّ لا وجود لحل حقيقي لمسألة الفضيلة والسعادة في العالم الدنيوي.

والمسيحية حين فرّقت بين الدنيا والآخرة، إنما قدّمت حلاً لهذه المسألة، مؤكّدةً على أن السعادة لا يمكن بلوغها في الدنيا، وأنها غير موجودة إلاّ في ملكوت السماوات. فهذه السعادة ليست فعلاً؛ إنها خلاص. والإنسان، مهما فعل، يظلّ محبطاً في هذا العالم ولا يمكنه تحصيل السعادة، لأنها إرضاءٌ محضٌ للنفس. والأخلاقُ، مبدعة السعادة عند الإغريق، ليست عند المسيحي سوى مسيرة، سوى مقاربة وتحضير لهذه السعادة.

الفصل الثالث

في أصل الطغيان وطبيعته عند أرسطو

يحدّد أرسطو، في مستهلّ الباب السابع من كتاب **السياسة**، النظام الكامل بأنه ذلك الذي يوفّر للفرد وللمدينة معاً، الحياة الفَضلى والمُثلى. ويشير إلى أنَّ المشترع الفاضل مهمّته السَّهر على «مشاركة كل فرد في الحياة الفُضلى وفي السعادة المُثلى الممكنة»[1]. وقد يتراءى للفيلسوف أن الملَكَ المطلق وحده، سيّد الجميع، هو الذي يُفترض به أن يكون عامل توحيد، لكنّه مع ذلك لا يشبه الطاغيةَ في شيء[2]، ويكاد يبدو بفضيلته البالغة الكمال كأنه نصفُ إلهٍ بين البشر[3].

هكذا يطبع أرسطو سياسته بطابع معياري، قيمي محض، فالمطلوب هو تحقيق حياةٍ كاملة؛ وهذا التصوّر لحياة كاملة هو المعيارُ الذي يميِّز الحكم الصالح من الحكم الطالح. وعنده أنَّ الفضيلة هي جزء من السعادة، لكنْ دون أن تتماهى بها: فالنفس هي التي يتعيَّن عليها تحصيل سعادتها بممارسة الفضيلة. وتالياً فإنَّ الإنسان الفاضل سيّدٌ في سعادته.

ولكن البعضَ يذهبُ إلى أنَّ السعادة لا تكون إلاّ في الصورة الطغيانيّة والاستبدادية للحكم، وأن السعادة العظمى، في نظرهم، تكمن في الهيمنة

(1) Politique, 1285b 29.

(2) Ibid., 1295a 18.

(3) Ibid., 284a 10.

على الآخرين من الناس والبلدان، وفي استعبادهم واستعبادها؛ كما تقوم على ممارسة سلطةٍ منافيةٍ للعدالة[4]. تلكم هي السلطة الطغيانية التي تقوم فقط على الهيمنة الاستبدادية.

يرى أرسطو أن السلطة لا قيمة لها إلاّ بغايتها. ولا مفرّ من أن تكون هذه السلطة، بالضرورة، هي الخير العام وتحكّم العقل بالأهواء، وفي هذه الحالة، يمكن التساؤل عن المكانة التي سيحتلها الطغيانُ في منظومته السياسية، وهل هو بكامله غير قابل للتسويغ؟

1 ـ المَلَكيّة والطغيان: السلطة والهيمنة

حدُّ المُلْكِ أو المَلَكيّة في **السياسة** أنّه تأسيس صحيح، والطغيان ليس سوى انحراف عن دستوره القويم[5]. فكلاهما من النظم المَلَكيّة، بمعنى أن فَرْداً واحداً يتقلّد السلطة، لكنهما يختلفان بطريقة ممارسة الحكم[6].

يظهرُ التفريقُ بين هذين الشكلين للمَلَكيّة في كتاب **البيان**، كأنه تمييز للنظام من الفوضى، «فعندما تكون السلطةُ خاضعةً لنظام ما، تكون مُلكاً أو مَلَكيّة؛ لكن عندما لا تعرف السلطة حدوداً لها، تكون طُغياناً»[7]؛ ويضيف أرسطو أن الملكيّة تنحازُ بقانونيّتها وبمبايعة الرعيّة للمَلِك، بينما ينحازُ الطغيانُ بسلطان استبدادي وعسفي. ويفرّق أرسطو، في الباب الخامس من **السياسة** بين هذين الشكلين بالفضيلة وبالرذيلة. تقوم المَلَكية، وهي أرستقراطية، على الكفاءة والفضيلة؛ وسوف يكون الطغيان، وهو مزيج من الأوليغارشيّة والديمقراطية في أشدّ صورهما تطرّفاً، من أسوأ الأنظمة على الرعيّة، لأنه يقوم على حبّ المال الذي يستمدّه من الأوليغارشية، وعلى محاربة الأعيان التي يستمدّها من الديمقراطيّة.

أ ـ أصل الطغيان

إن الطغيان والملَك لا يتميّزان من بعضهما فقط بممارسة السلطة، بل

---

(4) **Ethique à Nicom,** 1102a 7- 10.

(5) **Politique,** 1285a.

(6) **Rhétorique,** I, 8, 1365b 37.

(7) **Ibid.,** 1365b.

يتميّزان أيضاً بمصدر سلطتهما وأصلها. فالمَلِك الذي يتحدّر من أسرة نبيلة إنما يُصطفى من بين النخبة، ويقوم حكمه على التعاون مع هذه النخبة، وعلى حمايتها من العامّة؛ والنخبة تدعم سلطته في المقابل. وهكذا تقوم سيادة المَلِك على حق تناقل السلطة وتوارثها. في مواجهة الملِك، يخرج الطاغية من صفوف العامّة، من الكثرة، التي تختاره رئيساً ليحميها من الأشراف الأثرياء، ومن قمعهم، ومن ثمَّ تولد السلطةُ الطغيانية من المصادفة، من التمرّد من أزمة سياسية، ويكون الطاغيةُ دهماوياً (ديماغوجياً) تمكّن من كسب ثقة الجمهور حين هاجم الأثرياء وصادر ممتلكاتهم لتوزيعها على الفقراء[8].

إن أرسطو يتّفق مع أفلاطون على القول إن الطغيان ينبثق من الصراع بين الأغنياء والفقراء في ظل الديمقراطيّة، لكنّه يؤكد، خلافاً لأفلاطون، أن أصل الطغيان لا يكون دهماوياً (ديماغوجياً) دوماً. ويذكر مثال الملوك الذين يبتعدون عن عادات أجدادهم ليمارسوا على مواطنيهم سلطةً مطلقةً، لا مسؤولةً، وهذه الملكيّة تتحول بالضرورة إلى طغيان. ناهيكَ بأنَّ الطغيانَ يمكنه أن ينشأ من السلطان الأعلى لرجل واحد يكدِّسُ كل المناصب ويحصرها في أوليغارشيّة. كما أن الديمقراطية، في صورتها القصوى، أي عندما تتقلّد الكثرةُ كل مقاليد السلطة وتمارسها فيما يتعدى القوانين، تشكّل هي أيضاً طغياناً حقيقياً[9].

ويرى أرسطو أن كل سلطة لا تنشد المصلحة العامة، أي سعادة جميع المواطنين، هي سلطة طاغوتيّة. وان شرعية أية سلطة تجد مبرّرها في محاسن ممارستها. وعليه، فإن الصفة الأساسية لأي ملك هي فعل الخير، وهو تالياً المُحْسِن لشعبه وحاميه، إذْ تتطابق مصلحته مع مصلحة المدينة[10]، ويكون حكمه حكم العدالة، في المقابل، لا ينشد الطاغيةُ سوى مصلحته الشخصية والحفاظ على سلطته بكل الوسائل[11]. ومن طبائع الطغيان بالذات أنّه لا يهتم إطلاقاً بالمصلحة العامة، وأنّه لا يخدم شعبه ـ إذا خدمه ـ إلاّ عَرَضاً ومصادفة،

(8) Aristote Politique, 1310b. Platon, Rép. VIII, 565d.

(9) Politique, 1291b 30- 1292 a 38.

(10) Ibid., 1311a 1- 5.

(11) Ibid., 1279 b 6; 1295a 17.

والحال، إذا كان الملك يرمي إلى كل ما هو نبيل ومشرّف، فإن الطاغية، من جانبه، لا تجتذبه سوى الملذات والثروات التي تعد شرطاً ملازماً لحياة البذخ والإسراف[12].

فالثروات ضرورية للطاغية حتى يتمكن من المحافظة على حرسه، ومتابعة حياته في اللهو والاستمتاع، وعندها يغدو الركض وراء المال هو الغاية الأخيرة للطغيان[13]، الأمر الذي يُفْقِرُ العامّة ويكدّرها، ذاك أن الطاغية الذي يخاف في كل لحظة من وقوع انقلاب عليه، إنما يلجأ إلى تجريد شعبه من السلاح وإلى إلغاء كل مواطن يشكّل خطراً على سلطته[14]، وفوق ذلك يترجم سلوكُه كلُّه بحذر كلي من قومه.

كما أن الطغيان عند أرسطو هو الحرب على الأثرياء والوجهاء، لأنهم يتآمرون على الطاغية ويسعون للإطاحة بنظامه. لذا يباشر الطاغيةُ في تصفيتهم لكي يتجنّب خطرهم[15]. من هنا أهمّية نصيحة برياندرس التي أسداها إلى ترازيبول، بأن يقطع رؤوس السنابل التي تتجاوز سواها[16]، وقصده من وراء ذلك أن من الواجب إلغاء المواطنين الذين يُظهرون تفوّقاً على الآخرين، أي الغاء أهل الخير والقيمة، يقول غلوتز: «كان ذلك يعني الدعوة إلى الإعدامات وأحكام النّفي والمصادرات والتجسس»[17]. فالطاغية يُظهر العداء لكل نخْبة يمكن تشكّلها، وهدفه جعل كل المواطنين متساوين في الظلم والعبودية. يقول أرسطو: «على الطاغية في المقام الأول الحفاظ على قوّته بقطع رأس كل مَنْ يكون أرفع منه، وتصفية كل الرجال الجديرين بأن يصبحوا قادةً، وحظر كل اجتماع، والحؤول دون اتصال الناس ببعضهم، لأن العلاقات البشرية تزيد من الثقة المتبادلة». وإن الطاغية، إذْ يلغي كل معارضة، كل اعتراض، بالعنوة

(12) Cf. Léo Strauss, **De la Tyrannie**, p. 189.

(13) **Ethique à Nicom**, VIII, 1160 b 15.

(14) Xenophon, **Hellen.**, II, 4, 1.

(15) **Politique** 1311a 15- 20.

(16) ورد أيضاً عند غلوتز، الحاضرة اليونانية، ص 121: «وضع الارستقراطية ورفع الوضعاء، هذا هو المبدأ العام الذي يوجّه الطغاة.

(17) Glotz, **Cité grecque**, p. 122.

والعنف، إنما يتمكّن من توليد الخشية والمخافة لدى المواطنين، وهذا ما يساعد على حفظ سلطانه إلى أبعد مدىً ممكن.

يدّعي أرسطو أن الدساتير التي تتعارض مع الطغيان هي: من جهة، الديمقراطية في صورتها القصوى، فهي أيضاً طغيان الكثرة، من جهة ثانية الملكية والأرستقراطية، بسبب البنية المضادة لدستورها[18]. يلاحظ تريكو أن الديمقراطية المتطرفة، من جهة، والملكية والأرستقراطية من جهة أخرى، تتعارض أيضاً مع الطغيان، ولكنها لا تتعارض معه بالكيفية عينها، فالديمقراطية تناصبه العداء عَرَضاً، لأنها أشبهُ بالطغيان، ولأن بينها وبينه نوعٌ من التنافس الحسود، كما هو حالُ خزّافٍ يمقت خزّافاً آخر لأنّه ينتزع منه زبائنه، لكنَّ الملكية والارستقراطية تعاديان الطغيان، نظراً للتعارض الشديد بين مبادئهما وغاياتهما، إذ إن هدف الملكية والأرستقراطية هو الخير المشترك، بينما لا يهدف الطغيان لغير مصلحة الطاغية بالذات[19].

لكنّما اضطراب النظام الطغياني، بنحو خاص، هو الذي يضعه في مواجهة النظام الملكي، ويؤكد أرسطو أن الملكية هي النظام الأقل خضوعاً للانقلاب عادةً[20]؛ ومن ثمّ، فهي الأكثر ديمومةً، من بين الأنظمة السياسية القائمة. ولا تهلَك الملكيّة إلاّ عندما تبدأ بفقدان معنى الاتّزان، أي عندما يحاول الملك إدارة مملكته بطريقةٍ تقترب من الطغيان. فهو عندما يقرّر بمفرده عدداً كبيراً من الأمور، بمعزل عن القانون، أي بكلام آخر عندما يسعى لجعل سلطته مطلقةً، تناسياً أنها تكتسي كساءً ملكيّاً، إنما يقدم بذلك على ارتكاب أعمال تعسفية، خليقة بطاغية[21]. يرى أرسطو أن النظم الملكية الصحيحة هي الملكيّات الهلينية القديمة وأنّ الممالك الراهنة، في عصره، ليست سوى نظم طاغوتيّة، يقول: عملياً، في الماضي كان أهل الجدارة نادرين، ولذا كانت تُناط السلطة بشخص واحد، لكن أهل القيمة والقدْر كثيرون في أيامنا، وليس

(18) **Politique,** 1312b 5.

(19) Tricot, **La Politique d'Aristote,** note 5, p. 401.

(20) **Politique,** 1313a 5- 10.

(21) **Ibid.,** 1313a 10- 15.

في إمكان أحد امتلاك تفوّقٍ كافٍ في تناسبه مع العظمة والجدارة الملكيّتين. وهذا يفسر لماذا لا يتحمل الناس الأحرار هذا النظام بملء إرادتهم. ولو استولى أي شخص على السلطة بالحيلة والعنف، لكان ذلك طغياناً.

لا بد لسلطةٍ ملكيةٍ من التحلي بالاتزان والاعتدال ورضى الرعية بحرّية؛ فهذه المزايا تميّز جذرياً الملكيّة من الطغيان، ورضى الرعية هو أهم هذه المزايا، لأن «الملك لن يعود ملكاً منذ أن تكرهه رعيته، بينما الطاغية سيظل طاغيةً على الرغم من إرادة شعبه»(22).

يظلُّ الطغيان دائماً هو الغواية التي تتحرك الملكية في اتجاهها، عادةً وغالباً، ولصون الملكيّة والحؤول دون تحوّلها طغياناً، لا بد من ردّها إلى المزيد من الاتّزان والاعتدال، فحين تُحَدّ سلطةُ الملك، إنما تُحفظ من الشطط، مصدر الاستبداد. «كلما قلّ امتلاك الملوك للألقاب والأملاك، زاد بالضرورة مدى احتفاظهم بالسلطة كلّها»(23). ويذهب أرسطو إلى حدّ النصح بتشطير السلطة الملكية كوسيلة ناجعة للحدّ من السلطان، وإبقائه في الصراط المستقيم، والتصرُّف هكذا بمقتضى الفضيلة والعقل الرشيد.

لكنما أرسطو لا يحصر نصائحه بالملوك ولا بالنظام الموسوم بالكمال أو حتى بالقبول؛ بل يسدي بالنصح للطغاة أنفسهم، لحفظ طغيانهم وحمايته من الاضطراب والتمرد والهلاك(24).

ويرى أن هناك طريقتين لحفظ الطغيان: أولاهما المنهج التقليدي، الأكثر تداولاً وممارسة من قبل الطغاة؛ وقوامه التحطيم المبرمج للنخب خصوصاً(25)، وإلغاء العقول الرفيعة وإبادتها؛ ويضيف أرسطو إلى ذلك منع المآدب المشتركة التي تكونُ فرصةً لروابط بشرية وتكوين ثقافي، يلاحظ تريكو: «من الجليّ أنّ أي طاغية لا يمكنه التساهل بوجود «أجسام وسيطة» تشكّل بامتيازاتها وتقاليدها عقبةً في وجه القدرة الكلية للسيّد القائمة على رماد

(22) **Politique,** 1313a 15- 20.

(23) **Ibid.,** 1313a 25.

(24) **Politique,** 1313b.

(25) **Politique,** 1284a 41.

الأفراد وغبارهم. أما الثقافة الرفيعة فهي العدوّة بالولادة للامتثالية في كل الأنظمة»[26]. فالطاغية يشتبه بكل من له حسُّ الكرامة الإنسانية والاستقلاليّة؛ ويناصبُ العداءَ لكل ما يخلق شرف النفوس والتواثق بين المواطنين، إن فنّ الطغاة هو زرع الفتنة ما بين الناس، وتفريق الأصدقاء. لذا يستعين بالعيون والآذان التي يرسلها في كل مكان، ويوزعها في المدينة قاطبةً[27]. فالطاغية يريد أن يعرف ما يفكّر به كل شخص وما يصنعه.

ويلجأ الطاغية إلى إفقار المدينة ليعزّز سلطته، فيزيد الضرائب ويصادر أملاك الأغنياء وأموالهم، وذلك لكي يتمكّن من الحفاظ على حراسه من المرتزقة[28]. وهكذا، لا بد له من السهر على أن يكون الشعب في حالة من التبعية الاقتصادية التي ترغمه على الإكثار من العمل حتى لا يبقى له وقت للتآمر عليه. ويضرب أرسطو بناء الأهرامات المصرية مثلاً على إفقار المواطنين[29].

ثمة وسيلة أخرى يتوسّلها معظمُ الطغاة لإنقاذ سلطتهم والحفاظ على استبدادها، تقوم على إبقاء المدينة في حالة حرب دائمة. وبينما الحرب تفقر المواطنين، تُشعِر رعيّة الطاغية بأنهم يحتاجون دوماً إلى رئيس[30].

يلزم إذن للحفاظ على الطغيان أن يموّت الطاغيةُ أقوى الناس وأثراهم، لأن أناساً كهؤلاء يمكنهم التمرّد على الطاغية بما لديهم من قوّة وسلطان. كما يلزم أيضاً التخلّص من العقول الكبيرة والعلماء، لأنهم يقدرون على إيجاد

---

(26) Tricot, note 5 de 1313a 35 de **La Politique d'Aristote.**

(27) Aristote, **Politique,** 1313b 10.

(28) Cf. Platon, **Rép.,** 567 a- c.

(29) في **الحاضرة اليونانية**، يجد غلوتز هذا التفسير عجيباً؛ يقول «حسب أرسطو، كان يريد الطاغية إفقار رعيته، حتى تنشغل بالمهام اليومية، فلا يبقى لديها وقتٌ للتآمر عليه. والحال، إذا كان الطاغية ميّالاً إلى إشغال أهل المهنة، فإن غاية الأمر كانت، بخلاف ذلك، وهي إغناؤهم وبذلك تجريدهم ليس من الوقت، بل من الرغبة في معارضته. وبالنسبة إلى الأشغال ذات النفع العام، كان يُيسّر حياة الحضريين ويشجّع التجارة البحرية؛ وكان بأعمال التجميل يكسب الآلهة إلى جانبه، ويلهم شعبه عزّةً مدنيّة كانت تُنسيه الحرية المفقودة». ص 123.

(30) Aristote, **Politique,** 1313b 30. Voir aussi Platon, **Rép.,** 566 c et 567 a.
كان يفكر أفلاطون وأرسطو بدنيز السرقوسي.

وسائل في العلم تقوّضُ الطغيان. إلاّ أن الخطر الحقيقي على سلطان الطاغية يأتيه بنحو خاص من أصدقائه وعشيرته الأقربين، «وبينما المَلَكيّة تضع خلاصها في أيدي أصدقائها، يتميّز الطاغية خصوصاً بخلاف ذلك، فيحذر كثيراً من أصدقائه، وزعمه أن الناس إذا أجمعوا على الإطاحة به، فإن أصدقاءه بالذات هم القادرون على القيام بذلك»(31).

من المعلوم أن الصداقة تحتلّ مكانةً مهمة، لا في الأخلاقيات الأرسطية وحسب، بل في سياساته أيضاً. وعنده أن الصداقة هي الفضيلة المدنية الممتازة، وهي الخير الأعمّ والأعظم الذي يمكن لإنسان أن يمتلكه(32).

ولا يكتفي أرسطو بذكر الحاجة إلى الأصدقاء، بل يذكر أيضاً ضرورتهم بالنسبة إلى الإنسان. فالسعادة لا يمكن فصلها عن الصداقة، والإنسان السعيد يحتاج إلى أصدقاء(33). والأصدقاء الحقيقيون لا يظلمون أصدقاءهم بتاتاً. وهكذا، تعد العدالة والصداقة، في نظر أرسطو، شيئاً واحداً. وتالياً للصداقة، عنده، قيمة أخلاقية وسياسيّة، فهي التي تحفظ تماسك المدينة وانسجامها(34).

خلافاً للطاغية، يتمتّع الملكُ بالصداقة، وأصدقاؤه هم عضد سلطانه، وفي المقابل، يتآمر أصدقاءُ الطاغية عليه؛ إذ إن الطاغية لا أصدقاء له في الواقع، بالمعنى الحقيقي لكلمة صداقة، وان هؤلاء الذين يحيطون به هم أناس مُغْرِضون ومنافقون، وهذا الحب للنفاق هو الذي يجعل الطغيان أكثر إنغماساً في الرذيلة(35)؛ إن أصدقاء الطاغية، أو بالأولى أولئك المحيطين به، يشكلون خطراً حقيقياً عليه وعلى سلطانه. فهم منافسوه وأخصامه، ويتوقون مثله إلى السلطة، وينتظرون الفرصة المناسبة للإطاحة به والحلول محلّه.

لا ينعم الطاغية بالصداقة الحقّة لأن المحيطين به هم من الظرفاء والموالي والخدّاعين الذين يحسنون المداهنة ولكنهم يعجزون عن المحبّة. فلا

---

(31) Aristote, **Politique,** 1313 b 30.

(32) **Ethique à Nicom.,** 1169a 18, Xénophon, **Hiéran,** III, 7, 9.

(33) **Ethique à Nicom.,** 1169b 3.

(34) **La politique d'Aristote; Introd.** par J. Aubonnet, Belles-lettres, p. XXIX.

(35) **Ethique à Nicom.,** 1165b 15.

تكون الصداقة ممكنة في طغيان، لأنها تفترض أهلَ خيرٍ وأفاضل وذوي مودّة وثقة. والحال، فإن الطغيان يمتازُ أساساً بإذلال الأحرار وذوي القيمة من الناس. فلا يفيد من هذا النظام سوى الجواري والعبيد، فهم الذين يشكلون نخبته أو صفوته الموثوقة التي تساند نظامه.

أما الحقيقة فهي أنَّ الطاغية لا يحبّ الناس المحترمين والمستقلين، لأنّه يدّعي هاتين الصفتين لنفسه وحدَه(36). وكل مَنْ يدعيهما لنفسه أو يتصرّف كمواطن حر، إنما يتآمر على رفعة الطاغية وسلطانه المُطلق؛ وبذلك يُعتبر عدواً يجب إلغاؤه، كلُّ إنسانٍ لا ينحني أمام السلطان الطغياني المطلق، فهو الحر الوحيد في دولته، والسيد المطلق وحده، أما الآخرون فليسوا سوى عبيد عنده.

يقول لنا أرسطو؛ لا يشعر الطاغية أنّه في مأمنٍ إلاّ مع الغرباء(37)، لأن هؤلاء، وخلافاً لبني جلدته، لا يضمرون له شراً، ولا يعارضونه بشيء. وهذا مما يفسر أسباب اختيار حرسه من الأجانب، والغرباء، بينما يتكوّن حرس الملك من مواطنيه. ولا يشعر الطاغية أبداً أنّه في سلام وأمان طالما أن مواطنيه يرفضون الانصياع والإذعان لسلطته التعسفيّة، وطالما أنهم ما زالوا محافظين على كرامتهم وكبريائهم. ولذا، يسعى بكل الوسائل لزرع الفتنة والخوف بين المواطنين، وتقسيم المدينة، بحيث يتنابذ المواطنون ويتقاتلون(38).

ب ـ طبائع الطغيان

على الطاغية، لكي يحفظ سلطانه، أن يمنع كل ما يخلق ثقة متبادلة بين المواطنين؛ لأن هذه الثقة عامل اتحاد وقوّة للمدينة، فهي تزعزع كيان الطاغية بقدرتها على التسبب في الإطاحة به وفي هلاكه. من هنا كان اللجوء إلى العنف المحض والشديد ليوحي الخوفَ ويحصل على إنقياد سلبي لا أكثر ولا أقل، طاعة غير مشروطة، هي طاعة العبد لسيّده. والحال، فإنَّ العنف أساسُ

(36) Politique, 1314a 5.

(37) Politique, 1314 à 5- 10.

(38) Ibid., 1314a 20.

الطغيان، للحفاظ على علاقة الهيمنة ـ العبودية التي تربط الحاكم والمحكومين. وهكذا، وبرغبة في الأمن والهيمنة، يشنُّ الطاغية حرباً متواصلة على الشرفاء وأهل القيمة، لأنهم يرفضون الانصياع لنظامه التعسفي، والتعاون معه، كما يرفضون التنديد ببعضهم، والتنديد بالآخرين(39).

لتحقيق الأمن والاستقرار في النظام الطاغوتي، يدّعي أرسطو أن اللجوء إلى العنف، حتى العنف الأكثر شدّة، لا يكون دوماً الوسيلة الأنجع. ويرى أن على الطاغية، لصون سلطانه، اللجوء إلى أسلوب متعارض تماماً مع الأسلوب الذي استعمله كلُّ طغاة التاريخ(40).

يقوم هذا الأسلوب على جعل السلطان الطغياني أشبهَ بسلطان ملكَ(41)، بحيث يكون الطاغيةُ قادراً على فرض حكمه ليس على الذين يقبلونه وحسب، بل أيضاً على أولئك الذين يرفضونه: لأن التراجع عن هذه النقطة، كما يقول أرسطو، يعني التخلّي أيضاً عن موقعه كطاغية(42). والحال، ليس المقصود، بالنسبة إلى الطاغية، التخلي عن حقه في الحكم ولا في السلطة، بل المقصود هو التخلي عن الصراع الدموي، عن القوّة المظهرية، أي إظهار القوّة والهيمنة، الذي يمكنه استثارة العداوة، ويرى أرسطو أنَّ على الطاغية أنْ يتجنّب المعركة، المواجهة المكشوفة مع الشعب، وأنَّ اعتراف الشعب بسلطته أجدى من اللجوء إلى العنف لفرضها.

إنَّ على الطاغية أن يتوافق مع قومه وأن يربطهم به بروابط وثيقة جداً، لكن هذا لا يعني أن عليه إعادة الحق ولا الحرية المسلوبة؛ بل عليه فقط استبدال العداوة المكشوفة مع الشعب، بوفاق مظهريّ، لذا، عليه القيام ببعض الأمور، والتظاهر بأنه يفعل أفعالاً أخرى، ممثلاً كوميدياً المَلَكيّة على أكمل وجه(43).

مثاله أن عليه التظاهر بالاهتمام من كل قلبه بالمصالح العامة، والتظاهر

(39) **Ibid.,** 1314a 20.
(40) **Politique,** 1314 a 30.
(41) **Ibid.,** 1314 a 35.
(42) **Ibid.,** 1314 a 35- 40.
(43) **Ibid.,** 1314 b 18.

أيضاً بالسهر والحرص على الخزينة العامة، والامتناع عن إنفاقها وتبديدها على هدايا وعطايا تثير حنق الأكثرية عندما ترى أن هناك مَنْ يستولي على الناتج الهزيل لأعمالها وكدحها، وأنّه يُعطى بلا حساب للموالي والظرفاء، للغرباء والفنانين والحرفيين. وعليه أن يقدّم حساباً عما ورد إلى خزينته وعما أنفق منها، مثلما كان يفعل بعضُ الطغاة. فهو إذْ يتصرّف على هذا النحو، إنما يظهر في أعين الجميع بمثابة والدِ صالح، وليس طاغيةً لا يقدّم حساباً لأحد(44).

كما ينبغي عليه الظهور بمظهر الليونة، بلا فظاظة، أي أن يتظاهر بمظهر غير صادق، مظهر حاد ومفعم بالكبرياء، بحيث يشعر الحاضرون بالاحترام والمهابة، لا بالخوف والمخافة؛ غير أن هذا الشعور لا يسهل تحصيله من قبل إنسان قابل للاحتقار في جوهره وأعماقه؛ لذا ينبغي عليه، حتى في حال إهماله الفضائل الأخرى، الإنكبابُ، أقلّه، على الفضيلة الحربية وأنْ يشتهر بها(45). كما يلزمه عدم الظهور، هو شخصياً ولا أي واحد من المحيطين به، وهم يرتكبون عملاً شائناً تجاه أيّ من رعيّته، لأن عدداً كبيراً من الأنظمة الطغيانية، في نظر أرسطو، جرى قلبها من خلال مكائد النساء(46).

إن على الطغيان، لكي يحفظ نفسه، السهر على حفظ طبقتين تكوّنان الدولة والحيلولة دون ظلم إحداهما للأخرى، وعلى الطاغية أن يظهر بمظهر حامي الضعفاء وأن يهتم بحالهم أكثر من اهتمامه بحال الأقوياء. ومهما تكن إحداهما من حيث القوّة، فلا مناص من العمل لجعلها الأكثر ولاءً للحكم؛ الأمر الذي يوفّر على الطاغية ضرورةَ عتق العبيد وتجريد المواطنين من سلاحهم لكي يحمي سلطته؛ لأن إحداهما حين تنضمّ إلى مالك السلطة، تكون كافية لاحتواء أولئك الذين يهاجمونها.

وبوجه خاص، تثير حياةُ الطاغية الخاصة، الازدراءَ والكراهية، وتدفع الناس للتمرّد عليه، يقول أرسطو: «إن الكراهية تتعلق دوماً بالطغاة، أي

(44) **Politique**, 1314 b 34; 1295 a 20.

(45) Cf. **Les Lois**, VIII, 831 c.

(46) **Politique**, 1314 b 18- 27.

بشخصهم، لكن الاحتقار الذين يتعرّضون له في أحوال كثيرة، هو الذي يؤدي إلى سقوطهم. فهم إذْ يعيشون في المتع والملذات، إنما يصبحون عَرْضة للازدراء الرخيص، ويقدّمون لأعدائهم عدّة مناسبات وفرص للانقضاض عليهم»[47]، لذا، ينصحُ الطاغية بأن يفعل وأن يتظاهر بأنه يفعل تماماً عكس ما يفعله الطغاةُ على صعيد الملذات الحسيّة. وهكذا، يتعيّن عليه الاعتدال الشديد في الاستمتاع بملذاتٍ كهذه. لكن، إذا كان الطاغية عاجزاً عن ترك ملذّاته، فليتجنَّبْ على الأقل التظاهر بها أمام الآخرين، وتعريض نفسه لهجماتهم[48]، لأن العامة لا تكنُّ سوى الاحتقار للسلطان الذي يسترسل في ملذّاته وتهتكه، ويهمل واجباته تجاه شعبه ومدينته، على الطاغية أن يتجنّب كل شطط وكل عمل مفرط، يمكنهما إلحاق الأذى بسلطانه، والتسبب في سقوطه.

فوق ذلك، على الطاغية التظاهر دوماً بالحماس الشديد لتكريم الآلهة، يقول غلوتز: «كان الطغاة ينتزعون من الأشراف امتلاك المقدسات الموروثة ويجردونهم من إحياء الطقوس التقليدية، وذلك للتقليل من نفوذهم؛ وكانوا يقدّمون مثالاً يحتذى في التقوى، لأن عليهم، حسبما يقول أرسطو، أن يدركوا أن الناس لا تعود تخشى ظلم السيّد ولا مشرعيته، إذا كانت تعتقد أنه مفعم بمخافة الآلهة، وأنها لا تعود تتآمر عليهم، إذا كانت الآلهة في جانبهم»[49]. وعليه، يرى أرسطو أن من مصلحة النظام الظهور بمظهر ديني، لكن دون مبالغة مجنونة[50].

ويقول غلوتز: إن الطاغية حين يشجع العبادات الشعبية المتعارضة مع الآلهة الغالية على قلوب الطبقات الاجتماعية العليا، إنما يحرّر الجماهير من وصاية الأشراف الروحية، ويربطها به شخصياً بأوثق الروابط، وغايته في ذلك جعل الشعب أشد ارتباطاً به من ارتباطه بالطقس الديني»[51]. وهذا مما يفسر سبب اعتبار الطغيان كأنه سلبٌ للسلطة، بينما تعتبر الملكية سلطةً شرعية.

(47) **Politique,** 1312 b 5.

(48) **Ibid.,** 1314 b 25.

(49) Glotz, **La cité grecque,** p. 121.

(50) **Politique,** 1315 a 5.

(51) Glotz, **La cité grecque,** p. 121.

عملياً، كانت سلطة الملوك ـ الكهنة في الأزمنة القديمة متآزرة مع تراثٍ ديني؛ الأمر الذي يجعل سيادتهم مطلقة، لكنها غير عسفيّة، لأن الملك مرغم على احترام المعتقدات، وأحكام الدين الأخلاقية والعرفية، الدين الذي تقوم عليه وحدة المدينة أيديولوجياً[52]. وبينما يكون للملوك ـ الكهنة سلطة دينية وسياسية في آن، لا يكون للطغاة سوى سلطان واحد، غريب عن كل تراث ديني، سلطان مطلق وعسفي! فالطغاة استولوا على السلطة، ولم يتلقّوها من الآلهة أو الأجداد[53].

يعتبر الإغريقُ أن السلطة الطغيانيّة غير شرعية، لأنها تنعتق من التقاليد القدسية التي تبرّر امتيازاتها. لذا يطلب أرسطو من الطاغية الراغب في الحفاظ على طغيانه، الظهور بمظهر التقوى، لأن الطاغية، بتقواه، يطالب الحق الإلهي بالشرعية التي ينكرها عليه الحق البشري[54].

كما يشدّد **ليو ستروس**، هو أيضاً، على أهمية الرضى والعون الإلهي الضروريين لعمل سياسي إنقاذي، ولا سيما الطغيان[55]. ويرى أرسطو أن التقوى واجبة، ضرورية للمحافظة على الحكم الطغياني وإصلاحه، أكثر مما هي ضرورية للمحافظة على أي نظام سياسي آخر وإصلاحه؛ ومن المعلوم أن أرسطو حين يدرس في الباب الخامس من كتاب **السياسة**، وسائل المحافظة على النظم السياسية الأخرى وإصلاحها، لا يشير إطلاقاً إلى التقوى.

هنا يمكنُ التساؤل مع ليو ستروس، لماذا لا يشير إكزنوفون إطلاقاً، في **هيبرون**، إلى التقوى، ولا ينصح بها كوسيلةٍ للمحافظة على الطغيان؟ يرى إكزنوفون «أنّ الطغيان هو، في جوهره، سلطة بلا قوانين؛ وأنّ التقوى هي معرفة الشرائع الخاصة بالآلهة»[56]. وتالياً يعتبر إكزنوفون، وكذلك سقراط، أن هناك حيث تغيب القوانين، لا يمكن وجود ورعٍ ولا تقوى[57]، لكنَّ تماثلَ

(52) J. W. Lapierre, **Le Pouvoir Politique**, p. 90.

(53) **Ibid.**, p. 90.

(54) Glotz, **La cité grecque**, p. 121.

(55) Léo Strauss, De la tyrannie, p. 208.

(56) **Mémorables**, IV, 6, 2- 4.

(57) Léo Strauss, **De la tyrannie**, p. 210.

القانون والتقوى، عند إكزنوفون، غير قائم دائماً[58]؛ فهو يقول أيضاً بأن التقوى، أية تقوى، تتجلى في تأمل الطبيعة، وأنها غير متعلّقة، وجوباً، بالقانون[59].

لكنما إكزنوفون وأرسطو لا يتفقان تماماً على قيمة التقوى كوسيلة لإصلاح الطغيان؛ وفي المقابل، يؤكدان على أن الطاغية، لكي يزداد شعبيّة، يُفترض به القيام شخصياً بتوزيع المكافآت، وأن يترك لسواه مهام السخرة وإنزال العقوبات[60]. فهذه وسيلة ناجعة لكسب عطف الرعية وإعجابها.

ومن وجهٍ آخر، إذا كان الطاغية يرى أن من الضروري تجريد أيٍ من الناس من قوّته، فليقمْ بذلك تدريجيّاً، فلا ينتزع منه كل سلطته دفعة واحدة[61]. فلا بد من أن تكون الحصافة إحدى مزاياه، بل أهمها؛ إذْ يتعيّن على الطاغية أن يكون فطيناً، وبالأخص حصيفاً في علاقاته مع المواطنين الحسّاسين بالمراتب والمناصب، وإذا كان راغباً في إنزال عقاب، فلا بد له من إنزاله كأبٍ راغبٍ في مصلحة أولاده، وليس بعدم اكتراثِ مقيت[62].

هكذا لا يعود المواطنون يعتبرون أنفسهم مهانين، أذلاّء لسلطانٍ طغياني يهيمن عليهم ويقمعهم، فيرون أن خلاصهم يكمن في الدولة التي تصون الفقراء من قمع الأغنياء، وتحمي الأغنياء من انتقام الفقراء. فيرى كلٌ منهم أن الحكومة هي حكومته التي تسهر على مصلحته الخاصة[63]. وهو بذلك يتعلّق بسلطته، فيزود عن حياضها بدلاً من التآمر عليها، ويسهم في زيادة قوة الطاغية وجعلها أقوى فأقوى.

الأساس في نظر أرسطو هو أن يتحسّن الطغيانُ دون أن يتبدّل في العمق، لأن ما يحسب له حساب، عنده، ليس كيان الطاغية، أي ما هو عليه حقاً، بل مظهره، أي كيف يُرى. لذا ينبغي عليه تجنّب الظهور بمظهرِ سيّدٍ

(58) Mémorables, IV, 8, 11.

(59) L. Strauss, **De la tyrannie**, p. 210.

(60) Aristote, **Politique**, 1315 a 5. Xénophon, **Hiéron**, IX, 1, 3.

(61) **Politique**, 1315 a 10- 15.

(62) **Ibid.**, 1315 a 20.

(63) Cf. **Politique**, 1310 b 40.

طاغ أمام رعيّته[64]. بل بمظهر مدبّرٍ وملك؛ ويلزم أن يكون مسلكه مفعماً بالأعمال الرزينة وليس بالتجاوزات والتطرُّف، «وسوف تكون حكومته أشد تقديراً وأكثر حسداً، عندما يمارس سلطته على أفضل الناس، لا على قوم مخطّين»[65]. وعندها، لا خوف عليه من الانتفاضات ولا المؤامرات، وسوف يكون عهدُه أطول وأرسخ، لأنه يبدو ملكيّاً في أعين رعيته، ولا يبدو أنه يحكم المدينة لمصلحته الشخصية، فأرسطو لا يطلب من الطاغية أن يحكم بحكم الفضيلة، إذ الأولى به أن يكون «نصف طيّب» من أن يكون خبيثاً، وأن يكون نصف خبيث من أن يكون خبيثاً. وإذا لم يكن في المستطاع الانتظام بموجب الفضيلة، فلا بد له من التقيد بمظهر الفضيلة، إذ إنه لا يكون مكروهاً إلاّ بقدر ما يكون خبيثاً، بحكم الفضيلة أو بحكم مظهرها»[66].

ج ـ جوهر الطغيان

إن جوهر الطغيان هو حفاظ الطاغية على سلطته، وجعل سلطانه مقبولاً، على الرغم من فساده. وإن أرسطو لا يدين الطغيان، بل يدين الوصفات العقيمة والقديمة لتقويم الطغيان، باسم وصفاتٍ أنجع، وإن كانت منافية تماماً للأخلاق، وأما تصويره للطاغية، وللوسائل التي ينصح الطغيان بتوسّلها، فيذكّروننا في كل لحظة بمكيافيلي[67]. «بحريةٍ عقليةٍ قريبة من المكيافيلية، لا يتورّع أرسطو، بعد إكزنوفون وأفلاطون، عن إسداء نصائح الاعتدال والفطنة لنظام سيىء ذاتياً، فهو يتشدّد، في عدة مواضع، على أهمّية الزّيف والخداع. فمن المسلّم به أن الطاغية لا يحسب حساباً إلاّ لمصلحته الشخصية، لأن هذا هو جوهر كل طغيان، ولكنْ في سبيل مصلحة النظام بالذات، سيتعيَّن عليه التقنّع بقناع الملك وأن يضطلع بدوره، موهماً رعيته بأنه يهتمّ بحكمهم على أفضل وجه، لكنّه سيحتاط حكماً لعدم التخلي عن أي

(64) Ibid., 1315 b 40.

(65) Ibid., 1315 b 10.
هنا الطاغية الصالح عُرضة للحسد، بينما يكون في هيرون بمنأى عنه وعن مخاطره Hiéron, VII, 9).

(66) Politique, 1315 b 10.

(67) G. Mounin, Machiavel, Seuil, 1958, p. 137.

شيء من سلطته، وان يكون قادراً دوماً على فرض سلطانه على المتمرّدين؛ فهو سيظلّ السيد المطلق للدولة. وباختصار، على منوال مكيافيلي، رأى أرسطو أن من غير الواجب على الأمير أنْ يكون فاضلاً، وأن من الواجب عليه الظهور بمظهر الفضيلة. ويضيف تريكو: هناك اختلاف واحد عن السياسيّ الفلورنسيّ، هو أن هذه الواقعية لا تتضمن أي تنازل عن المبادئ، وأن الطغيان يظلُّ نظاماً مداناً بذاته. ولئن أمكن إتّهام مكيافيلي بأنه أحل مفهوم الأمر الواقع محلَ مفهوم الحق، وأنّه استخرج من هذا الاستبدال كل ما يترتّب عليه من عواقب لا عدّ لها ولا حصر، فإن نقداً كهذا لا يمكنه النّيلَ من منظّرٍ سياسي، مثل أرسطو الذي لا يضحي إطلاقاً بالأطروحة في سبيل الفَرَضيّة، ويكتفي فقط بالإفادة من وضع معيّن على أحسن وجه»[68].

الواقع أنَّ أرسطو لا يرى أنَّ الطغيان نظام سياسي صالح، وهو لا يخلطه أبداً مع المَلَكيّة؛ فعنده أنَّ الفنَّ الملكيَّ أرقى أخلاقياً من الفن الطغياني، وأن الملكية التي تدين بوجودها لسمو ملكها، تظلّ في العمق متميّزةً من الطغيان، الذي يشكّل مجرد انحراف عنها. في المقابل، لا يجري مكيافيلي في كتاب **الأمير**، أي تفريق بين لفظي الملك والطاغية. يقول ليو ستروس «إن كتاب **الأمير** يفترض الحذف الضمني لهذا التفريق التقليدي، وأن كلمة طغيان تعني، عند مكيافيلي، السيادةَ لا أكثر ولا أقل، أي دون أي حكم قيمي»[69].

يرفض مكيافيلي التسليم بالفلسفة السياسية الكلاسيكية. وهو يطرحها بسبب إتجاهها الناشئ من كمال الطبيعة البشرية[70]، والذي يبلغ ذروته في وصف النظام السياسي الأمثل، إن صاحب **الأمير** يهاجم هذه الفكرة عن النظام السياسي الأمثل[71]؛ وعنده أن المسألة ليست الاستعلام عن كيفية وجوب حياة الناس، بل كيف يعيشون في الواقع[72]. لذا، يطرح الفضيلة الأخلاقية جانباً،

---

(68) Tricot, Note 2 de 1314 a 30 de la **Polit. d'Aristote**, Vrin, 1970, p. 411.

(69) L. Strauss, **De la tyrannie**, p. 43.

(70) **Ibid.**, p. 295.

(71) **Prince**, chap. 15.

(72) L. Strauss, De la tyrannie, p. 45.

وهي الميزة الأساسية للسلطان الصالح القديم، ويستبدلها بـ (la virtù)، وهي الفضيلة السياسية الممتازة.

فالمقصود عند مكيافيلي، فضائل رجل وخصاله، الرجل المسؤول وحده عن تدبير دولة، وعلى هذا النحو، تندرج القوّة والجدارة في عداد الفضائل التي يعجز أي أمير، من دونها، عن القيام بواجباته تجاه ذاته وقومه ودولته[73]. إن فضيلة الأمير هي المعرفة، الحكم، الأسلوب، إرادة الهيمنة، التي تكفل أمنَ الشعب؛ وأن مجمل هذه الخصال هو الذي يشكّل الاختلاف النّوعي للإنسان المتميّز من الجمهور، حتى يكون حاكماً. وعند مكيافيلي، أن هذه الفضيلة هي الصفة الأساسية للرجل السياسي؛ وهكذا ستغدو خالقة نظام؛ فهي فضيلة سياسية يعرفها مكيافيلي بأنها حصافة، فطنة، قدرة على تقدير مصلحته وحسابها. ليس هناك معرفة مبدئية عند مكيافيلي، كما هو الحال عند أرسطو الذي رأى أن الفضيلة السياسية هي قوّة أولئك القادرين على حساب مصلحتهم بعقلٍ وعقلانية. ذاك أن غاية الفضيلة، في نظر مكيافيلي، سياسية بحتة؛ إنها السلطة السياسية لأجل السلطة السياسية، بينما هي عند أرسطو تجاوزٌ للكائن البشري.

2 ـ الطغيان والحكم الشرعي

غاية المدينة، عند أرسطو، سعادة المواطنين وفضيلتهم، وهذه الغاية أخلاقية جوهراً، وغيابُ كل عامل أخلاقي يتعارض مع قيام الدولة؛ لأنّه هو الذي يشترط وجودها ويضمن حسن أدائها. إلاّ أن مدينة سعيدة هي في المقام الأول مدينةٌ مستقرّة. وعنده أنّ الاستقرار هو المعيار الذي يُعيَّرُ به، ويُميَّز بواسطته الحكم الصالح من الحكم الطالح.

والحال، فإنّ الطغيان يبدو الأقل استقراراً واستمراراً من بين الأنظمة السياسية[74]. فما سبب هشاشة هذا النظام إلى هذا الحد؟ يذهب أرسطو إلى تفسير ذلك بالطابع الشخصي للطغاة، وبقساوتهم أو بضعفهم، باغتصابهم

(73) A. Renaudt, **Machiavel**, Gallimard, 1942, p. 257.

(74) **Politique**, 1315 b 15.

السلطة عنوةً، وبالانفلات وعدم احترام القوانين. ويقول غلوتز: «لقد وجد الطغاةُ أن من مصلحتهم، بل من متعتهم أنْ يقمعوا العقلية العامة وأن يثيروا المخاوف بين المواطنين، ويخنقوا روح المبادرة الفردية والفكر الحر والموهبة، وألاّ يقبلوا حولهم سوى الدناءة والبلادة، الجاسوسية والمخاتلة»[75]. ويقول أرسطو: «ليس هناك إنسان حر يتحمَّل بمحض إرادته جهازاً سلطوياً كهذا»[76]. فهو يتحمّله مُكْرهاً، وينعتق منه جذِلاً فرِحاً، إذ إن تناقضه الداخلي يحكم عليه بالموت[77].

أ ـ حكم بلا قوانين

إن مسألة الطغيان الحقيقية، في نظر أرسطو، كما في نظر أفلاطون وإكزنوفون، هي مسألة علاقته بالعدالة، وإن الدستور الأمثل هو الذي يحقّق سعادة المواطنين حين يجعلهم أفاضل؛ لكن هذا لا يكون ممكناً إلاّ بتطبيق العدل والقوانين الصالحة. ومن ثمَّ، فإن الطغيان الذي لا يعرف قانوناً ولا عدلاً، هو الأسوأ من بين الدساتير كلها، غير أن أرسطو، خلافاً لأفلاطون وإكزنوفون، لم يعد مؤيداً لحكم شخصٍ واحد. فهو يتساءل: هل من المُجدي أن تناط السلطة العليا بشخص واحد، حتى وإن كان من أفضل الأفاضل؟ ويجيب: إنَّ ذلك مخالفٌ للعدالة، لأن المواطن، في دستور صالح، هو الذي يشارك، حيناً بعد حين، في حقه بالحكم وفي واجبه بأن يكون محكوماً[78]. مع ذلك، يتصوّر أرسطو فرضيّة الإنسان الخارق الذي يختلف عن الآخرين بفضيلةٍ ساميةٍ تتجاوز فضيلة كل الآخرين، مجتمعين؛ ويقول: بالنسبة إلى إنسانٍ كهذا، لا يوجد قانون مناسب، لأنه هو نفسه قانون ذاته[79]. لكن كائناً كهذا ليس سوى مجرّد فرضيّة، «مجرَّد إلهٍ بين الناس»، وتالياً، لا مناص من استبعاده كمثالٍ مستحيل التحقيق. ذاك أن أرسطو يرى أنْ

(75) Glotz, La Cité grecque, p. 124.

(76) Politique, 1294 a 5.

(77) Glotz, op. cit., p. 125.

(78) Politique, 1284 a 5.

(79) ID., 1284 a 10- 15. Cf. Platon, Pol., 292 d; Lois, 875c d.

ليس هناك إنسانٌ يكون متحرّراً من كل عامل شهواني، فالشهوة عنده شيء فطري، وكل نفس مفطورة عليه حتماً.

وبعد، لا مناص للسلطة من أن تُناط بالقوانين وحدَها؛ لأن حكم القانون أفضل من حكم مواطن من المواطنين[80]. يقول م. پرلو: «يسترجع أرسطو السلطة من الإنسان ليمنحها للقانون، لأن العامّ، في نظره، أرقى من الفردي»[81]. فالقانون بانتظامه وحياده ونزاهته، شيمة العلم، إنما يخاطب الأعمال البشرية الخاصة، ولكنْ في إطار تمثّلها الإجمالي، وعنده أنَّ القانون يمثل النظام والعقل «اللوغوس»؛ وليس هناك نظام يمكن تصوّره خارج القانون، الذي يلتحم بالمدينة ذاتها.

وعليه، فإن جوهر الطغيان هو الحكم بلا قوانين. وحتى إذا كان هناك قوانين، فإنها تكون مفروضة، وغير مقبولة[82]. زدْ على ذلك أن الطاغية يحكم في سبيل مصلحته الشخصية، وليس لأجل المصلحة العامة، مما يجعل هذا النظام مفتقراً إلى عاملين؛ أخلاقي وقانوني، يشكّلان قاعدة كل حكم جدير بهذا الاسم. ويرى أرسطو أن كل سلطة شخصيّة تكون طغيانيةً وتعسفية إلى هذا الحد أو ذاك. وأن النظام القانوني اللاشخصي يتميّز بكونه في منأىً عن الأهواء والانفعالات، حين يكون الحاكم خاضعاً له حتماً[83].

لا بدّ أن تكمن مرجعية السيادة في القوانين، كما يقول أرسطو، ولا سيما في القوانين الموضوعة بدقّة وصوابية[84]. فهذه القوانين، وحدها، هي التعبير عن العدالة، لأنها هي ذاتها حكيمة وعادلة. ولكنّه يرى أن القوانين لا تكون كلها عادلة وصالحة؛ فهناك قوانين غاشمة وظالمة أيضاً، وهناك أيضاً مؤسسات طالحة وظالمة. فالطغيان ليس صورةَ حكم وحسب، يتقلّد فيه شخصٌ واحد كل مقاليد السلطة عشوائياً؛ بل يمكنه أنْ يكون أيضاً حصيلة قوانين ظالمة تصيب الفرد والمدينة معاً. ناهيك بأن القوانين ذاتها قد تكون

---

(80) **Politique,** 1287 a 10.

(81) M. Prélot, **Hist. des idées polituqes,** Ed. Dalloz, 1970, p. 86.

(82) **Ethique à Nicomaque,** 1134b.

(83) **Politique,** 1281 a 30.

(84) **Ibid.,** 1282 b 5.

سيئة وطغيانية. وهي بدلاً من أن تكون صالحة إطلاقاً، إنما تكون منسجمة مع تكوين الدولة ودستورها، بحيث تكون قوانينُ حكم صالح قوانينَ عادلةً، وتكون ظالمةً قوانين حكم طالح[85].

يقيم أرسطو علاقةً وثيقةً بين القوانين والدستور الذي يطبّقها، فيوضح أن على القوانين التكيّف مع النظام، وليس على النظام التكيّف مع القوانين[86]. ويرفض أفلاطون، من جانبه، القول بأنَّ للقوانين مهمة الحفاظ على الحكومات، وإدامة سلطانها حتى ولو كان طاغوتياً؛ ولا يرى أن هدف القوانين أن تكون مؤاتية لمصلحة النظام، حتى يظلَّ ممسكاً بتلابيب السلطة ولا يُجرَّد منها[87]. وعنده أن على القوانين أن ترمي إلى خير الجميع، وجعل المدينة حرَّة وموحَّدة وعاقلة[88]. ولكن، بينما ينيط أفلاطون القانونَ بقيمة مطلقة وبمرجعية صارمة ومعصومة[89]، يعترف أرسطو بضرورته وفعاليته كعامل نظام في المدينة، دون أن ينسى دوره في اكتساب الفضيلة والقيم الحقّة[90]. لأن الهوى والفوضى يشكّلان خطراً على الفرد والمدينة معاً.

إن ابن ستاجير (Stagirite، لقب أرسطو نسبة إلى مسقط رأسه)، الواقعي في مرماه، الحسّاس بمعنى التاريخ، الرافض عبادة الجمود، يعمل في سبيل توازن الدساتير واستقرارها، وبهذه الكيفيّة يرفضُ حكمَ الإنسان الخارق، الطاغية الصالح، السلطان الموضوع فوق القوانين. مع أرسطو «غادر» «اللوغوس» السماءَ، لكي يسكن الطبيعة؛ وشيئاً فشيئاً تخلّى العقلُ عن سموّهِ ليغدو ملازماً للأشياء»[91]. فقد أتى أرسطو بتفريقٍ كبيرٍ بين الكمال المطلق والكمال النسبي. والفكرة الأساسية لهذا العقل المتوازن قوامها أن على المرء أن يعرف كيف يكتفي بمثالٍ أقل كمالاً، لكنّه مثال قائم في صميم الواقع، ولن

---

(85) Tricot, Note 5 de 1282 b de la **Politique** d'Aristote, p. 221.

(86) **Politique,** 1282 b 5- 10.

(87) Platon, **Lois,** 714 c.

(88) Platon, **Lois,** 701 d.

(89) Platon, **Pol.,** 297 d c.

(90) **Ethique à Nicom.,** 1179 b.

(91) M. Prélot, **Hist. des idées politiques,** op. cit., p. 74.

يكون عليه سوى استخلاصه منه[92]. فعنده أن المثال السياسي ليس الشخص الذي يملك علماً كاملاً، بل هو بالأحرى قاعدة موضوعية، أمر عام صادر عن السلطة ومتطابق مع أهداف الدولة.

يفضّل الستاجيري سلطة يتمثّل فيها الشعب برمّته، على سلطة تعبّر عن إرادات الحاكم الفردية، ويرى أن الكل أرفع وأكمل من الأجزاء، وأن من الممكن أن يوجد في وسط الأكثرية رجالٌ أفاضل وقضاةٌ أفضل من شخص واحد. ويجد أرسطو «أن من المخالف للطبيعة أن يكون شخص واحد هو السيّد المطلق للمواطنين أجمعين»[93]، لا سيما عندما تتكوّن المدينة من بشر أندادٍ ومتساوين؛ لأن على الكائنات المتساوية أن تمتلك الحقوق ذاتها والقيمة عينها. وتالياً، من الظلم إيلاء السلطة لشخص واحد، دونَ الآخرين كلهم.

تكمن العدالة، في نظره، كما في نظر أفلاطون، في المعاملة السوائيّة للكائنات المتساوية، والمتفاوتة للكائنات غير المتساوية، وتالياً، فإنّ المعاملة التفاوتيّة لكائنات متساوية افتراضاً - وهذا حال الملكيّة - إنما هي مخالفةٌ للحق الطبيعي. يقول: «من العدل ألاّ يأمرَ أحدٌ أكثر مما يُؤمر، وهذا التعاقب لا يكون إلا بالقانون، لأن الأمر قانون»[94]. ومن ثمّ يكون حكم القانون أحسن من إرادة شخص واحد، في مجتمع أندادٍ أكفّاء، ولا يكون حكم فرد واحد ممكناً إلاّ في مجتمع عبيدٍ حيث يكون فردٌ واحدٌ حرّاً، وتالياً يكون له حق الحكم وفرض إرادته على كل عبيده. أما عجز القانون عن تدبير كل الأمور البشرية، فيرى أرسطو أن أي إنسان سيكون عاجزاً عن الحلول محله[95].

ب - القانون ودوره التربوي

لكن فيما يتعدى هذا النقص، يكون للقانون دور تربوي خاص، هو تربية الناس على الفضيلة. ففي نظره، وكذلك في نظر الإغريق، القانون يربّي ويهذّب، لكنه لا يحمي[96]. ولهذه الوظيفة التربوية للقوانين أهمية كبيرة جداً

---

(92) **Ibid.**, p. 75.

(93) **Politique**, 1287 a 10- 15.

(94) **Ibid.**, 1287 a 20.

(95) **Ibid.**, 1287 a 25.

(96) هذا ما يميّزه من القانون الحديث الذي هو في المقام الأول، حامي الفرد وحقوقه.

في نظرهم، لأنهم اعتبروا المشترع بمثابة مربّي الشعب[97]. والحال، فإن القانون فعل من الطراز الأخلاقي، لا تنحصر وظيفته في المنع والرقابة، بل تتعدّاهما إلى التهذيب والتربية[98]. وهو، في نظر أرسطو، إنساني بنوع خاص، ويتعلّق وجوده بوجود الظلم[99]. لأن العدد الأكبر يخضع بالأولى للضرورة أكثر مما يخضع للعقل، «ويخضع للعقوبات» أكثر مما «يخضع للشرف»[100]. وتالياً، يكون دورُ القوانين فرضَ العقوبات واحترام السلطان بما تبذر من خوف.

غير أن القانون ليس له هذا الدور القمعي وحسب، إذْ يتعيّن على المشترع أن يحضَّ الناس على الفضيلة ويدعوهم إلى ذلك بدواعي الشرف والإقناع. يقول أفلاطون: إن ما يصنع القانون هو توافق النفوس والاحتكام إلى العقل المشترك[101]. ولا بد لقانون حقيقي من الدلّ على نظام واضح، وقيادة آمرة، «فالقانون في أساسه قرار متَّخذ في سبيل المصلحة العامة، ومفروض بكيفيةٍ سلطانية على المحكومين»[102]. ومن ثمَّ، يتعيّن عليه أولاً أن يرغم المواطنين على الطاعة[103].

إن ثنائيةً كهذه في دور القانون، تعد جوهريّة في نظر أرسطو وأفلاطون ذاته، اللذين يعتبران الدور القمعي للقوانين دوراً حتمياً، لأنه يعتمد عليها عملياً، «تارة بالإقناع، وتارة معاقباً بالقوّة وبالعدل على العادات التي لا تخضع للإقناع وبه»[104]. إن الخضوع للقوانين هو فضيلة إذن، طالما أن هذه القوانين تشكل مفتاح كل التوازن السياسي[105].

---

(97) **Ethique à Nicom.**, 1180 b; Platon, **Lois**, 718 b; 770 b d; Isocrate, **Panégyrique**, 39- 40.

(98) J. De Romilly, **La loi dans la pensée grecque**, p. 182.

(99) **Éthique à Nicom.**, 1134 a.

(100) **Ibid.**, 1179 b.

(101) **Lois**, 770 b c.

(102) Vanhoutte, **La Philosophie Polit. de Platon dans les Lois**, p. 63.

(103) **Ibid.**, p. 63.

(104) **Lois**, 718 b.

(105) **Ibid.**, 715 c.

تعبّر القوانين، إذن، عن النزعة التي تدفع المشترعَ إلى ترشيد المدينة. فهي، بنحو قَبْليّ، عقلانية رفيعة، بوصفها وسائل موضوعة في تصرّف العقل التشريعي(106)، هذا، ويجمع أرسطو بين «الناموس» والألوهة أي الـ «نوس» لأنه كما يقول «منْ يرغب في ملكوت القانون هو على ما يبدو كمن يرغب في الملكوت الأوحد لله وللعقل»(107)؛ وبالعكس، مَنْ يرغب في ملكوت إنسان واحد، هو كمن يرغب في الوقت عينه بملكوت بهيمة سائحة، لأن الشهوة اللاعقلانية تتسم حقاً بهذه السمة البهيميّة، ولأن الهوى يزوّر روح القادة، ولو كانوا من أفاضل الناس»(108). وتالياً، يقوم مثالُ الحكم على جعل القانون سائداً، فهو ليس بشيء آخر سوى قرار العقل المحض، أي الفكر(109) الذي يتماهى مع النظام المطلق.

على السلطة، في نظر أرسطو وأفلاطون على حدٍ سواء، أن تُناط بما هو خالدٌ فينا(110)، أي بعاقلتنا، لذا ينبغي تفضيل الدستور التشريعي لأن القانون هو حكم العقل. أما الدساتير الأخرى، ولا سيما الطغيان، فليس في مستطاعها أن تلبي المتطلبات المرتسمة في الواقعة، لأن تلك الدساتير، الخاضعة للملذّات والرغبات، تحتقر العاقلةَ حين تطأ القوانين بالأقدام(111).

إن هذه الأهمية القصوى المناطة بالقوانين، ولا سيما بمهمتها التربوية تفسّر لنا أسباب حكم الفلاسفة حكماً قاسياً جداً على الطغيان، فالطغيانُ بوصفه حكماً بلا قوانين، أساساً، يكون عاجزاً عن تأمين تربية المواطنين، وتأهيلهم لممارسة الفضيلة التي ستسمح لهم بأن يكونوا سعداء. إن خير الفرد يندمج، في نظر أرسطو، مع خير المدينة، ولا يستطيع الفردُ أن يتفتح ويزدهر إلاّ في قلب المجتمع السياسي. وتتولى الدولة بنفسها تربية المواطنين، تربية مشتركة بين الجميع وذات علاقة بالنظام السياسي. وعند أرسطو وأفلاطون، تعدُّ هذه التربية العامة بمثابة الوسيلة الأمضى للحفاظ على وحدة المدينة

---

(106) Vanhoutte, **La Phil. polit.**, op. cit., p. 72.

(107) **Politique**, 1287 a 25; **Ethique à Nicom.**, 1177 b.

(108) **Ibid.**, 1287 a 30- 35.

(109) Voir Platon, **Lois**, 713 c- 714 a.

(110) **Ibid.**, 713 d- e.

(111) Vanhoutte, **La phil. pol. de Platon dans les lois**, p. 249.

الأخلاقية ولاحترام المؤسسات القائمة(112)، فالفضيلة التي هي غاية المدينة لا يمكن أن تمارس دون تربية مسبقة، تدفع الفرد إلى ممارسة هذه الفضيلة؛ فلا يقود إلى الحكمة سوى التربية عينها. إن سيمونيدس **هيبرون**، لا ينصح الطاغية بأن يغدو فاضلاً(113)؛ كما أن أرسطو، ذاته، لا يطلب منه أن يتّسم تماماً بسمةِ الفضيلة، بل يطالبه بأن يكون نصفَ فاضل، وألاّ يكون شرّيراً تماماً، بل نصف خبيث، لا أكثر(114).

على هذا النحو، يترابط إذن، العدلُ والتربية والفضيلة ترابطاً وثيقاً مع القانون، ولا يمكن تصوّرها من دونه. فالبحث عما هو عدل يعني البحث عن الحدّ الوسط(115)، و«النوموس» هو الحد الوسط، هو القياس المشترك الذي يوفّر أكبر قسط من العدالة، وهو القاعدة النزيهة التي تحتوي الأهواء الفردية أو الجماعيّة، والسيد المطلق الذي يتعارض مع تجاوزات الحرية(116). وتالياً، القانون هو وسيط، حكم نزيه يقف على مسافةٍ واحدة من الفريقين، من الطرفين النقيضين، الحرية والعبودية، إن القانون، كالعدل، وسيط، وسط صالح(117).

والحال، فإننا نعلم أهمية الوسط الصالح في المذهب الأرسطيّ حول الأخلاق؛ والفضيلة ذاتها ليست سوى وسط صالح يكمن في تجنّب كل عيب وكل تطرف، فكثير من الأغذية أو قليل منها، وكثير من الرياضة أو قليل منها يؤذي الصحة وقوة الجسم في آن. فلا القليل القليل ولا الكثير الكثير، ففي هذا تكمن الفضيلة إذن(118)، وتالياً تكون الفضيلة نوعاً من **القسط**، أو على الأقل تنزع باستمرار إلى الوسط الصالح(119) الصحيح، إن دور «التوسّط» يتجاوز حتى أطر الأخلاق والسياسة(120)، «فلا بد من طرد اللامعقول

(112) Aristote, **Polit.**, 1337 a 15- 25; Platon, **Rép.**, 423 d e; **Lois**, 653 a.

(113) Aristote, **Polit.**, 1282 a; Platon, **Lois** 659 c; Xénophon, I, 4; IV, 2, 1.

(114) **Politique**, 1315 b 10.

(115) **Ibid.**, 1287 b 5.

(116) **Glotz, La cité grecque**, p. 148.

(117) **Éthique à Nicom.**, 1132 a 22.

(118) **Ibid.**, 1104 a 25.

(119) **Ethique à Nicomaque**, 1106 b 18.

(120) Tricot, Note 2 de 1287 b 5 de la **Polit.** d'Aristote, p. 250.

والعَرَضي من ملاذهما الأخير. هذا هو فكر أرسطو في العمق»[121]. فالإنسانُ هو كائن يملك عقلاً، والعقل في جوهره إنساني؛ لأن ما يصنع الإنسانَ في الإنسان، هو بالذات العقل والفكر. ولو انتزع العقل من الإنسان، لما بقي منه سوى السائمة.

إن نظام الطغيان هو نظام اللاعقل، نظام الظلم والتطرف، وهو نظام البهيمة المفترسة التي تقيم في الإنسان، وتتعارض مع العقل القويم. زدْ على ذلك أن أرسطو ضد كل سلطة شخصية لأنه يفترضها تعسفيّةً وظالمة، نظراً لأن أحداً لا يستطيع تجاوز رغباته وأهوائه، ولا يستطيع أن يحكم بعدلٍ وإنصاف[122]. صحيح أن الملكيّة هي في نظر أرسطو الدستور الأمثل والأكمل، لكنها في نظره حكم شخصي خاضع أساساً للقوانين، وقائم على فضيلة السلطان. ينجم عن ذلك أن الطغيان، المتفرّع من الملكية، هو من أسوأ الحكومات، وهو الشكل الأبعد عن دستور قويم.

ج ـ تصنيف الأنظمة

فبينما يرى أفلاطون أنّ الأوليغارشيّة والديمقراطية تكونان صالحتين أو طالحتين حسبما تحكم طبقاً للقوانين أو خلافاً للقوانين[123]، يذهب أرسطو مذهباً معاكساً، فيرى أن الأوليغارشية والديمقراطية هما نظامان طالحان ذاتياً[124]. وعليه، فمن الخطأ الكلام على أوليغارشية أفضل من سواها، بل ينبغي القول بكل بساطة إنها أقل سوءاً من سواها.

فوق ذلك، يرى أن الشكل المتطرف للديمقراطية هو بمثابة طغيان، طالما أن الشعب يتصرّف فيها كما يتصرف طاغية، وما دام يمارس سلطة استبدادية على الطبقات العليا، وفي الطغيانين، يكون الدهماويُّ والمولى من طبيعة واحدة أو من طبيعة متناظرة: فكلاهما يؤثّر تأثيراً قوياً في سيّدهما أو سادتهما على التوالي[125]؛ فالمولى يؤثر في الطاغية، والدهماويّ يؤثر في

(121) O. Hamelein, La morale d'Aristote, **Revue de Métaph. et de Morale,** 1923, p. 503.

(122) **Politique,** 1288 a 20- 30.

(123) Platon, **Politique,** 302 c- 303 e.

(124) Aristote, **Politique,** 1289 5.

(125) **Politique,** 1292 a 20.

الديمقراطية[126]. ويتميّز الطغيانان معاً بانعدام كل قانون، ما دامت السلطة صادرةً عن إرادة الطاغية والكثرة، على التوالي. ولكن هناك حيث ينعدم سلطانُ كل قانون، لا يكون هناك دستور إطلاقاً؛ ولكي يكون ثمة دستور، لا مناص من شمول سيادة القانون كل الأشياء، وبهذا يكون الاعتراف بدستور حقيقي[127]، ما دام القانونُ وحده هو القاعدة بذاتها ومبدأ النظام.

يترتب على ذلك ضرورةً أن السيادة يجب أن تُعزى إلى القوانين، وليس إلى الناس، وكل حكم صالح يمتاز بقوانين صالحة وبالخضوع لهذه القوانين؛ لأن القوانين التي لا تُطاع، لا يكون لها أيُّ سلطان ولا أية قيمة، وعندها يكون عهد الفلتان والفوضى. فالقانون هو الذي يشكل نظاماً ما، والتشريع الصالح هو بالضرورة نظام صالح[128]. لكنَّ القوانين في نظر أرسطو لا تكتسي قيمة مطلقة، كما هو الحال عند أفلاطون؛ فهي تكون صالحة أو طالحة بحسب المدينة، والدستور؛ وتظل ناقصة حكماً، وغير مكتملة من جهة ما؛ وهي لا تدوم إلاّ بقدر ما يتقبلها وعي الشعب. في الصميم، القانون شيء نسبي وإتفاقيّ[129]. لكن هل يمكن الاستنتاج من ذلك ان العدالة، المرتبطة بالقانون ارتباطاً وثيقاً، هي ذاتها نسبية، وليس لها أية قيمة مطلقة؟

للعدالة عدّة معانٍ في منظار أرسطو، وكذلك الحال بالنسبة إلى الظلم. فالعادل هو الذي يتقيّد بالقانون ويحترم المساواة؛ والظالم هو الذي ينتهك هذه القوانين ولا يعرف المساواة[130]. ولئن كان ذلك الذي ينتهكها ظالماً، وذلك الذي يحترمها عادلاً، فإن ذلك يعني بكل وضوح أن كل الأمور القانونية عادلةٌ بمعنىً ما. والحال، فإن القوانين توضع لأجل المصلحة المشتركة في الدساتير المقرَّرة بدقّة؛ ولأجل مصلحة الحكام في الدساتير المنحرفة. وهكذا يكون لكل نظام نظرته الخاصة إلى العدالة؛ فالعدالة في نظر الديمقراطيين قوامها المساواة العددية، بينما يرى الأوليغارشيون أنها تكمن في التفاوت بين الأغنياء

---

(126) حيث يصوغ أفلاطون الانتقادات عينها ضد الديمقراطية: **Rép.**, 557 c; **Lois**, 712 c.

(127) **Politique**, 1292 a 30- 35.

(128) **Ibid.**, 1326 a 30.

(129) **Éthique à Nicomaque**, 1137 b. Cf. **Glotz**, **La cité grecque**, p. 148.

(130) **Éthique à Nicomaque**, 1129 a 26.

والفقراء[131]. والحال، فإن أرسطو يشدّد على الطابع النسبي للعدالة القانونية، التي تتضمن جملة تمايزات في تقدير المصلحة العامة[132].

إن العدالة، باعتبارها الكمال الكلّي للقانون، تتطابق مع الفضيلة الأخلاقية التامة، لا بالمعنى المطلق، بل بقدْر ما تتعلق الفضيلة بعلاقاتنا مع الآخر، أي أنها لا تختصر الفضيلة كلها[133]. والحال، فإن هذه الصورة للعدل هي الفضيلة برمّتها، ونقيضها، الظلم، هو الرذيلة برمّتها. يقول أرسطو: إن العدل يفترض أناساً تنتظم العلاقات بينهم بالقانون، وان القانون ليفترضُ أناساً يمكن ظهور الظلم فيما بينهم: لأن العدالة هي الفيصل بين العادل والظالم[134].

يقوم الظلمُ إذن على اقتطاع نصيب كبير للنفس من الأشياء التي تكون بذاتها خيرات، واقتطاع نصيبٍ قليلٍ من الأشياء التي تكون بذاتها شروراً وويلات، وعليه، فإن الطغيان الذي يتقلّدُ زمامَهُ شخصٌ واحد دون الناس كافّةً، هو ظلم تامّ، ما دام الطاغيةُ لا يحكم إلاّ في سبيل مصلحته الشخصية. الطغيان منافٍ، إذن، للعدالة والمساواة، لأن الطاغية لا يعزو إلى ذاته نصيباً من السلطة وحسب، بل السلطة بأسرها، مع كل ألقابها واعتباراتها؛ الأمر الذي يشكّل الظلم الأكبر، نظراً لأن العدالة هي «خير الآخر»[135].

عملياً، لا يقوم العدل إلاّ بين أولئك الذين يتحكّم القانون بتنظيم علاقاتهم المتبادلة، ولا يوجد القانونُ إلاّ لأجل الناس الذين يمكن ظهور الظلم في ظهرانيهم، وهكذا، يكون دور الذي يمارس السلطة، أن يحافظ على العدل، ومع الحفاظ على العدل، تجري المحافظة أيضاً على المساواة. يتوقّف الظلم أو العدل، بالمعنى السياسي، على القانون؛ وهما لا يوجدان إلا بالنسبة إلى مَنْ يعيشون بشكل طبيعي في كنف القانون[136]. لكنَّ أرسطو يفرّق

(131) **Ibid.**, 1131 b.

(132) Tricot, Note 2 de 1129 a de **L'Ethique à Nicom.**, Ed. Vrin.

(133) Éthique à Nicom., 1130 b 29.

(134) **Ibid.**, 1134 a 25.

(135) **Éthique à Nicom.**, 1134 a 25.

(136) **Ibid.**, 1134 b 18.

في العدالة السياسية ذاتها، بين: العدل القانوني والعدل الطبيعي. «يكون طبيعياً، العدلُ الذي تكون له القوّة عينها في كل مكان، ولا يتوقف على هذا الرأي أو ذاك، ويكون قانونياً، العدلُ الذي ينظر في الأعمال المختلفة أصلاً، لكنّها لا تعود مختلفة منذ قيام العدل القانوني»(137).

يبدو أن الأهمية الكبرى للتفريق بين «العدل القانوني» و«العدل الطبيعي» هي ما دفع أرسطو إلى تعميق نقطة حاسمة من نقاط التفريق التي تتردد على مدى فلسفته العملية، نعني التفريق بين الأخلاقية الأساسية والسياسة العملية، بحيث تكون الثانية تـ حة للأولى، وهي أيضاً السياسة الأساسية. يقول هـ. بارّو: «يبدو تماماً أن أرسطو قد وجد طريقة مثلى لدرس صور العدالة بالنسبة إلى هذا التفريق الذي يطبع أصالته بالمقارنة مع الأفلاطونية، عندما يأخذ على كاهله درس «العدل السياسي»، ذلك الذي يتحقق في المدينة(138)».

لا يمكن لهذا العدل السياسي، وهو العدالة بكل معناها، أنْ يجري خلطه مع العدالة القانونية، نظراً لأن المدينة القديمة كانت تسلّم بأن الرّق وملكية الأطفال وتفاضل الجنسين، من الأمور البديهية، حتى إن أرسطو ذاته لا يتناول بالنقد المباشر هذه المظنّات التي كان يساهم بنصيب منها. ولكنه كان يبين أن هناك عدالةً تخصّ أفراداً لا يتمتعون بالمواطنية التي يعترف القانونُ بها، ويعني بهم المرأة والطفل والعبد(139).

د ـ الطغيان والوسط الصالح

فيلسوف الوسط الصالح والتوازن المتناغم، أرسطو يدين كل تطرف، كل مبالغة تلحق الأذى بالطبيعة الذاتية للشيء. فهو لا ملكي ولا ديمقراطي، يعبّر عن أفضليّاته في السياسة، تجاه نوع مشترك، يدعوه دستوراً «صحيحاً» أو دستوراً سياسياً. ويمكن تعريف هذا الدستور بأنه أوليغارشية قريبة من الديمقراطية، عملياً، تقوم هذه الحكومة على «الطبقة المتوسطة» التي تعرَّفُ بأنها وسيطة بين الأغنياء والفقراء، وهذه الطبقة هي القادرة على تأمين

---

(137) **Ibid.,** 1135 a 5.

(138) **H. Barreau,** Aristote et l'Analyse du savoir, Ed. Seghers, 1972., p. 143.

(139) **Èthique à Nicom.,** 1134 a 26, b 17. Voir Barreau, Aristote et l'Analyse du savoir, p. 144.

الاستقرار والعدل في الدولة، مع بقائها موالية للقوانين ومخلصة لها، إذن الطبقة المتوسطة هي الطبقة الممتازة، المؤهلة لإدارة الشؤون العامة، وهذا الطرح الأرسطيّ يتطابق تمام المطابقة مع تصوراته الأخلاقية التي يضع في وسطها الفضيلة بين طرفي نقيض: بين الغلو والنقص.

السياسة عند الإغريق فن عقلاني، وجهته النظام والعدالة والحكمة. وهي بهذه الصفة لا يمكن فصلها عن الأخلاقيات والماورائيّات، وهكذا، يكون الدور الرئيس للدولة ليس توفير الأمن المادي للإنسان، بل السهر على تهذيبه الأخلاقي وتفتّحه. يعرّف أفلاطون السياسة بأنها «الفن الذي يعتني بالنفوس ويقود الناس إلى الخير»[140].

ويلحّ أرسطو مطوّلاً على الدور التربوي للدولة؛ فهو يرى أن المشترع مهذِّبُ الشعب ومربيه[141]، وان مؤسسات الدولة ليست سوى وسيلة لإيصال المواطنين إلى الفضيلة[142]. لكن التربية، في نظره ونظر أفلاطون، ليست التربية المدنية وحسب، بل هي أيضاً وخصوصاً التربية المعنوية، الخُلقية، التي يكون هدفها الرئيس تربية الطفل على الفضيلة، ونفحه بالرغبة العارمة لكي يكون مواطناً كاملاً وجديراً بالقيادة والطاعة طبقاً للقانون.

إن الأخلاقيّات هي إذن بابٌ من أبواب السياسة، يحدّد لها أهدافها الأساسيّة. وان عملية اعتبار الدولة مسؤولة عن التهذيب الأخلاقي للمواطنين، تفسّر حكمه الشديد على الطغيان. فالطغيان مُدان باسم الأخلاق؛ إذ الطاغية هو الذي لا يعترف بوجود القوانين. ويشدّد إكزنوفون على لاأخلاقية أي نظام يكون فيه المواطنون الصالحون مهدَّدين، ومن ثم، تكون الدولة الطغيانية عاجزةً عن الاضطلاع بدور المربي الذي ينيطه القدامى بالدولة. لأن التربية في منظارهم تهذيب أخلاقي وتوجيه نحو الخير. إلاّ أن الطغيان ظالمٌ في جوهره، وتالياً، عاجزٌ عن إعادة النفوذ للقيم الأخلاقية السليمة، وتربية المواطنين على الفضيلة. يقول ليو ستروس: «كان الكلاسيكيون يعتبرون أن الطغيان نقيض للنظام الأمثل، وكانوا يرون أن

---

(140) Lois, 650 b.

(141) Aristote, **Politique,** 1180 b; 1337 a.

(142) **Denis, Hist. des Théories et des idées morales dans l'Antiquité,** p. 128.

أفضل نظام هو حكم الأفاضل أو الأرستقراطية»[143].

ففي دولة عادلة حقاً، أي غير طغيانية، تكون المهمة الأساسية للحكام أن يجعلوا المواطنين أفاضل. وان دولة كهذه تستطيع وحدها السماح للنخبة ببلوغ الفضيلة؛ وتستطيع وحدها إقامةَ عدلٍ حقيقي، قوامه الجدارة لا غير. هذا ما أراد أفلاطون قوله في **جمهوريته** التي تمثل فكر الأدب الكلاسيكي، الأقرب إلى الفهم الصحيح للدولة غير الطغيانية[144].

لكن غالباً ما يؤخذ على أفلاطون وأرسطو أنهما أنكرا الفرد لصالح الدولة. ليس للفرد، في نظرهما، حق، وحتى لا وجود له، إلاّ بالدولة وللدولة، التي تدبّر كل شيء، وتراقب كل شيء، حتى الحياة الخاصة، بحيث أن الدولة تبتلع الفرد. فالدولة التي يكون سلطانُها كلياً في المجالات كافّةً، والتي تكون قوتها لا محدودة، تفرض على الفرد طاعة غير مشروطة، فلا يكون للفرد سوى حق واحد هو حق الإذعان للسلطان المشروع.

يؤكد أرسطو أوليّةَ المدينة على الفرد، لأنها تمثل الكل، الأرفع، تعريفاً، والسابق على الأجزاء[145]. إن هذا التصور الذي يعطي للدولة كل السلطان وكامل الحق في تقرير كل شيء، أتاح لبعض المفكّرين المعاصرين أن يروا في أرسطو، وخصوصاً في أفلاطون، أبوَيْ التوتاليتارية المعاصرة، يقول **تيت** (Tête): «لقد أنشأ أفلاطون خطة كل مدينة توتاليتارية في الماضي والحاضر»[146]. ويرى سير ك. پوپر، بدوره، في أفلاطون واحداً من أسلاف التوتاليتارية الحديثة، ويلفت إلى «أن نظرية المثل تفتح الطريق أمام المجال الاجتماعي، وتجعل من الممكنات تصنيع أدواتٍ موجّهة لوقف التغيّر الاجتماعي، لأنها توحي بنموذج «دولة مثالية» تشبه إلى حدٍ بعيد صورةً ومثالَ دولةٍ لا يمكن وقوعها في إنحطاط». ويتساءل ك. پوپر عما إذا كان هناك قرابة بنيوية بين التصوّر الأفلاطوني للمدينة وبين الأنظمة الكلّية[147].

---

(143) Léo Strauss, **De la tyrannie,** p. 309.

(144) **Ibid.,** p. 310.

(145) **Politique,** 1253 a 25.

(146) Tête, **Le totalitarisme de Platon,** Bul. Assoc. G. Budé, Juin 1954, p. 59.

(147) K. Popper, **The open Society and its enemies,** 5e éd., Londres, 1966, p. 31.

ويلحظ راسل مقارناتٍ دقيقة بين جمهورية أفلاطون والنظام البلشفي. كشف ماركوز، عام 1958، في كتابه «الماركسية السوفياتية» تشابيه بين الجمالية السوفياتية وجمالية أفلاطون، وقارن «تسييس الأخلاق» في الاتحاد السوفياتي (السابق) بإطلاقيّة المدينة المثاليّة. في المقابل، ترى سيمون دي بوفوار في أفلاطون ملهماً للفكر اليميني: رفض التاريخ، مهمة النخبة، عبادة المتعالي (التزيه عند الفلاسفة، مقابل الجسمي)، والمثالية التضليلية[148].

أما م. پرلو فيرى في إكزنوفون رائداً للديكتاتوريات المعاصرة التي تذهب، على غراره، إلى إضفاء الشرعية على السلطة بالكفاءة لا بالولادة، ولا بالوراثة أو التراث؛ «فنظريته في السلطة هي حقاً نظرية موسوليني، التي تشدّد على الظروف والصعود الشخصي»[149].

زدْ على ذلك أن أفلاطون وأرسطو، إذْ يشدّدان على وضع علم التربية في خدمة السياسة، معتبريْن أن مآل التربية هو خدمة الدولة، وأن التربية بمثابة تخبٍ واصطفاء، إنما يُعتبران من مُلهمي الدولة النازية والفاشيّة.

هذا، وقد رأى مفكّرون وفلاسفة آخرون في نظريات أفلاطون وإكزنوفون المتعلقة بالطاغية الصالح وبالسلطان المطلق، العالم، نظريّاتٍ حقيقية في الاستبداد المتنوّر[150].

يمكننا التساؤل: هل هذه الأحكام والأقوال راسخة الأساس، وإلى أي حد يمكن تسويغُها؟ إن الجواب عن هذا كله يستلزم فحصاً معمّقاً للاستبداد والديكتاتورية للتمكن من استخلاص مزاياهما الخاصة.

---

(148) J. Lacroix, **Platon et Nous**, Le Monde, 21- 22 mars, 1971.

(149) M. Prélot, **Hist. des idées Politiques**, p. 50.

(150) M. Schubl, **Essai sur la formation de la pensée grecque**, p. 263. Voir aussi: Touchard, **Hist. des idées politiques**, p. 27.

القسم الثاني

في الاستبداد

الفصل الأول

مونتسكيو: الاستبداد الشرقي

حين رفض مكيافيلي التفريق التقليدي بين لفظي **ملك، وطاغية،** إنما قطع تماماً مع العلم السياسي الكلاسيكي. ومعه، تمّ الفصل الكامل بين السياسة والأخلاق. إن مكيافيلي يقف على مستوى الواقع، لا مستوى الحق أو القانون، خلافاً لأفلاطون وأرسطو وكل الكلاسيكيين؛ ذاك أن السلطة ذاتها قائمة على الواقع، وأنّ مسألة الأمير في السلطة هي أيضاً مسألة واقعيّة. ففي السياسة لا يوجد شيء مطلق، لا يوجد شيء كامل، بل كل شيء نسبي، كل شيء حَدَثي، عَرَضي، والنظام لن يكون موطّداً أبداً.

كانت الفلسفة السياسية التقليدية تبذل ما بوسعها لتعريف سلطانٍ متعالٍ، منزّهٍ حقاً. ولهذا كان ينبغي وضع القوة تحت القانون. ولكن مكيافيلي رأى أن القوة هي الوسيلة الوحيدة، المتاحة للأمير، لكي يبقى في السلطة، وأن خصلته الوحيدة يجب أن تكون الفضيلة (Virtù) أو الفطنة.

يرفض مونتسكيو، هو الآخر، هذا المعيار الأخلاقي الذي يميّز السلطان الصالح من السلطان الطالح. فيكتب قائلاً: «يبدو أنّ أرسطو يواجه عقبة كأداء، واضحة، عندما يتناول النظام الملكي. فيصنفه في خمسة أصناف: ولا يفرّق بينها بموجب شكل الدستور أو التكون، بل بأشياء عارضة، مثل مناقب الأمير أو مثالبه؛ أو بأشياء غريبة، مثل اغتصاب الطغيان أو التعاقب على الطغيان»[1].

---

(1) Mountesquieu, De l'esprit des Lois, XI, 9.

ويرى الإغريق أنّ اغتصاب السلطة هو الذي يصنع الطاغية؛ أما مونتسكيو فيرى أن مدى السلطة، وليس استعمالها، هو الذي يصنع المستبدّ. وكان Hitier قد كتب: «إن الأمير الذي يقيس السلطة سيُعدُّ طاغيةً، وأن الذي يستعملها في سبيل الخير العام سيكون المستبدّ الصالح. في الحالتين، سيكون الأمرُ استبداداً دوماً، ما دام الأمير لا يملك قانوناً آخر سوى إرادته»[2].

لا يجوز الحكم على الأنظمة، في منظار مونتسكيو، بالاستناد إلى الفضيلة أو الرذيلة، بل يجب الحكم عليها بحسب علاقتها بالحرّية.

1 ـ الاستبداد: جدليّات الطبيعة والمبدأ

يستبدل مونتسكيو النماذج الثلاثة للحكومات، الملكية والأرستقراطية والديمقراطية، التي كان العلمُ السياسي يفرّق بينها منذ أرسطو، بتصنيفٍ جديد: الملكية، الجمهورية والاستبداد. وعنده أنَّ هذه الحكومات الثلاث يمكن ردّها إلى حكومتين فقط: من جهة، «الحكومات المعتدلة» التي تفسح في المجال أمام حرّيةٍ معينة؛ ومن جهة ثانية، التعسّف المرعب في الحكومات الاستبدادية. ويبالغ مونتسكيو في أهمية هذه الأخيرة.

ويحدّد صاحبُ **روح القوانين** الاستبداد، كما يتخيّله من خلال تركيا أو روسيا، بأنه حكم يسوده شخص واحد، بلا قوانين ولا أحكام، ويسيّر كل شيء بإرادته ومخاتلاته[3]. لكن كيف يمكن لإنسان واحد أن يسيّر بمخاتلاته أمبراطورية شاسعة من الأراضي والشعوب الخاضعة لملكه؟ إنه يأمرها ويسيّرها بالخوف من الموت، بما يوحي لرعاياه من تخويف؛ ويؤكد مونتسكيو أن هذا النظام يستمرّ بهذا الأسلوب.

أ ـ مبدأ الحكم وطبيعته

يكمن العنصرُ الأساسي في فلسفة مونتسكيو السياسية، في الفكرة القائلة إن هناك مبدأً خاصاً بكلٍ من أنظمة الحكومات الكبرى الثلاثة، فهذا المبدأ يشكّل نبّاضَ كل العمل السياسي ويعبّر عن الشكل العام لمجموعة كاملة من

---

(2) Hitler, **La doctrine de l'absolutisme,** Annales de l'Université de Grenoble, 1903, p. 127.

(3) **Esprit des Lois,** II, 1.

المشاعر المشتركة بين الشعب بأسره، إن اكتشافَ مبدإِ الحكم وطبيعته، أمرٌ جديد في علم عصره السياسي، ذاك أن مونتسكيو يدقّقُ في شأن كل حكومة: في طبيعتها، في ما يجعلها على هذا النحو، أي في علّة وجودها الخاص وفي بنيتها الدستورية[4]؛ وفي مبدئها، فيما يحرّكها، أي في علّة عملها وفي الشكل الخاص بتشريعها[5]. يقول آلتوسير (Althusser) إن طبيعة الحكم تجيب عن السؤال: مَنْ يتقلّدُ السلطة؟ وان المبدأ يجيب عن السؤال: كيف يمارسها؟[6].

يرى مونتسكيو أن من طبيعة الجمهورية أن يحكمها الشعبُ كجسم؛ ومن طبيعة الملكيّة أنْ يحكمها رأسٌ واحدٌ تكون سلطته مقيّدة بالقوانين؛ ومن طبيعة الاستبداد ألاّ يتعلّق بغير تسلط سيّدٍ مطلق. أما مبدأ الجمهورية فهو الفضيلة، ومبدأ الملكية: الشرف، ومبدأ الاستبداد: الخوف. إن مبدأ أي حكم يشكّل إذن شرط وجوده بالذات، «لأن الحكومات تفنى والممالك تنهار، عندما يفسد مبدؤها»[7]. وهذا المبدأ ذو طبيعة نفسانية، انفعالية، وهو تالياً النبّاض النفساني الذي يوجّه المسالك الفعلية للحكومات. ومثاله أنَّ الاستبداد لا يمكن استمراره ما لم يستمر الخوفُ، وهو أساسه، في القلوب وفي النفوس أيضاً، لدى كل الخاضعين لسلطانه؛ وإذا زال الخوف، تهاوى الاستبداد، مثلما تتهاوى الجمهورية أيضاً بزوال الفضيلة.

في أية حكومة، تغدو الطبيعة شكلية منذ أن يتم فصلها عن مبدئها؛ الأمر الذي يجعل من المستحيل تصوّر أي حكم له طبيعة بلا مبدأ. وما هو حقيقي، ما يمكن تصوّره هو وحدة الطبيعة والمبدأ. والحال، فإن هذه الوحدة الكلّية «لم تعد شكلية لأنها تدلّ على شكل سياسي ملتزم بحياتها الخاصة، بظروف وجودها الخاصة وبديمومتها»[8].

أما الخوف، مبدأ الاستبداد، فهو من أصل نفساني. مثل كل مبدإٍ آخر،

---

(4) **Ibid.**, III, 1.

(5) **Ibid.**, III, 1.

(6) L. Althusser, **Montesquie, La Politique et l'Histoire,** P.U.F. 1969, p. 45.

(7) R. Hubert, Le devenir Historique dans la philosophie de Montesquie, **Revue de Métaph. et de Morale,** oct. 1939, p. 602.

(8) L. Althusser, **Montesquie,** op. cit., p. 47.

لكنّه يعبّر سياسياً عن حياة المواطنين كلّها، والخوف، الهوى المسيطر على الاستبداد، يخضع لنفوذه حياة الشعب بأسرها، والحال، فإن المبدأ، عند مونتسكيو، هو الذي يفسّر العلاقة بين الحاكمين والمحكومين، بين الحياة العامة والحياة الخاصة، لأنه يكون عند ملتقى طبيعة الحكم والحياة الواقعية للبشر. يقول آلتوسير: «إن المبدأ هو عين هذا المجرّد، أي الطبيعة. فهو وحدتهما، ولا يكون واقعياً سوى كليتهما أو شمولهما»[9].

يكمنُ فضلُ مونتسكيو واكتشافه الحقيقي في هذا الرباط المباشر وغير القابل للانفكاك، الذي أقامه بين شكل الحكم ودافعه النفساني، قبله، كان جميع الفلاسفة قد فسّروا الاستبداد **بالخوف** الذي يثيره هذا النظام بين المواطنين؛ لكنَّ أياً منهم لم يجعل من طبيعة الاستبداد ومن مبدئه كليَّةً ديناميكية أو وحدة فعّالة، وحدة داخلية، بحيث إن أحدهما لا يمكن وجوده ولا استمراره دون الآخر، يقول آلتوسير: «لقد اكتشف مونتسكيو وتحقّق من الفَرَضية القائلة إن الدولة هي كل حقيقي، وأن جميع التفاصيل في تشريعها ومؤسساتها وعاداتها، ليست سوى نتاج وحدتها الداخلية والتعبير الضروري عنها»[10].

ليست جديدةً هذه الفكرة عن الدولة ـ الكل ـ، فقد وجدت من قبل لدى أفلاطون وأرسطو، وحتى عند هوبس؛ لكنها لم تكن داخلة، عندهم، في بناء دولة مثالية وحسب، بل كانت لا تنخفض إلى حد السماح بفهم عقل التاريخ الملموس. قبل مونتسكيو، كانت كليّة الدولة أو شموليتها، مجرّد فكرة؛ ومعه باتت فرضية علمية غايتها الإحاطة بالوقائع. لقد باتت، حسب كلمات آلتوسير «المقولة الأساسية التي تسمح بالتفكير، لا في واقع دولة مثاليّة، بل في التنوّع العيني لمؤسسات التاريخ البشري»[11].

يرى مونتسكيو أن الاستبداد موجود، منذ القديم، في تركيا وفارس وروسيا، وسوف يظلُّ قائماً ما دام مبدؤه قادراً على الهيمنة أو السيطرة على السكان. وعليه، فإن الخوف يشكّل العلّة الداخلية للاستبداد، أي يشكل

(9) L. Althusser, **Montesquieu**, op. cit., p. 47.

(10) **Ibid.**, p. 48.

(11) **Ibid.**, p. 49.

وحدته الجوّانية والأساسية؛ وحتى إنه يشكل المركز الذي يتلاقى فيه كل شيء، ويكمن فيه تفسيرُه ومنطق وجوده وكماله بالذات. لأن أي استبداد لا يكون استبداداً، حقاً، إلاّ إذا أثار الخوفَ في نفوس كل الخاضعين لحكمه، ومن دون ذلك لن يستطيع أن يبقى أيُّ حكم مستبدّ(12). لكنْ يمكننا التساؤل عما إذا كان المقصود، هنا، هو نظام سياسي حقيقي، أم أن مونتسكيو يسعى إلى تصوير نظام مجرّد؟ في هذه الحالة، يكون تصنيفه بكامله، راجعاً إلى تصنيف نماذج لازمنية بحتة، وتكون نظريته عائدةً إلى نظرية جوهر الحكومات.

في الواقع لم يكن هذا مقصد مونتسكيو؛ وهذا بالذات هو ما سعى إلى تجنّبه حين استعان بالتاريخ، وأكثرَ من ضرب الأمثلة الحسيّة، وأورد أسماءً وبلداناً، لكن الاستعانة بالتاريخ لا تكفي للبرهان على وحدة الطبيعة ـ المبدأ؛ فهذه الوحدة لا توجد بالفعل في الاستبداد كما عرفته تركيا أو فارس، وتالياً لا يمكنُ الكلامُ على تناسبٍ تام بين الاستبداد والخوف. يرى صاحبُ **روح القوانين** أن في كل دولة، أكانت طاهرة أم مدنّسة، يسودُ قانون هذه الوحدة والشمول؛ وان التناسب إذا كان تاماً في الدولة الطاهرة، فإن الأمر على خلاف ذلك في الدولة المدنسة، الموجودة وحدها، إذْ لا يمكن أن يكون التناسب بينهما إلاّ تناسباً محدوداً. وهذا ما يقوله مونتسكيو بكل جلاء، وهو أن الأشكال التي يُحيلُ إليها منهجه، تمثّل توازناً نادرَ التحقق في نقاوته، وأن الدول في وجودها التاريخي، لا تتطابق دائماً مع تعاريف تصنيفه.

لكنْ، هل يمكن الكلام على هذا النحو، بلا تناقض ذاتي، وبلا تشكيك في وحدة الطبيعة والمبدأ؟ أي العلاقة القائمة بين الشكل السياسي للحكم وبين الولع الذي يشكّل مضمونه، ويوجّه حياته، مصيره، مستقبله وجوهره التاريخي(13). يرى مونتسكيو أن الاستبداد يستحيل وجودُه ما لم يكن الخوف مهيمناً على أكثرية السكان. إلاّ أنَّ هذه العلاقة ستكون متناقضة عندما يتحرَّر الناسُ من خوفهم. عندها، ماذا سيحلُّ بالاستبداد؟ يقول إنه سيسقط، سيزول

---

(12) **Esprit des lois**, III, 2.

(13) L. Althusser, **Montesquie..**, op. cit., p. 51.

لمجرّد أن علة وجوده لم تعد موجودة[14].

ما هو جوهري، إذن، في أية دولة هو مبدؤها، ومن ثمَّ يتعيَّن على ترك هذا المبدأ أو الانحراف عنه، أن يؤدي بالضرورة إلى فساد الحكم الذي يتشوّه شكله، وتتبدل طبيعته، ويزول. ومثاله أن الملكية والديمقراطية، حين لا تكونان مخلصتين لمبدئهما، فإنهما تتحوّلان إلى استبداد، لأن انحلالاً ملموساً، أحالَ الفضيلة إلى شرف، وأحال الشرف إلى خوف[15]. لكن الاستبداد، الفاسد بطبيعته، هل يمكنه أن يزداد فساداً؟ وإلى أي شيء ينحلّ وينحط؟ يقول مونتسكيو إن مبدأ الحكم الاستبدادي هو في إنحلال ددائم، وذلك لأنه، بالذات، فاسد بطبيعته[16]. وإنه يفنى بحكم عيبه الداخلي عندما لا تعود بعض العلل العرضية تحولُ بتاتاً دون فساد مبدئه. إن الاستبداد يكبّل نفسه بنفسه، لأن هذا النوع من الحكومات يدمّر نفسه بنفسه[17].

وخلافاً للنظامين الآخَرَيْن اللذين ينحلاّن، حين يفسدان، إلى استبداد، يؤدي فسادَ مبدأ الاستبداد: إما إلى ثورة شعبية تشكّل تحريراً وانعتاقاً، وإما إلى إنقلاب بلاطيّ، أي إلى استبداد أشدّ وأتقن، إذ من المعلوم أن مونتسكيو يقول بوجود صنفين من التغيّرات، إما نحو الأفضل، وإما نحو الأسوأ: «من الممكن أن تتغيّر أية دولة بطريقتين: إما لأن الدستور قد صلح، وإما لأنه قد فسد»[18].

والحال، لا يكونُ مبدأ الحكومات سكونياً، بل فعَّال؛ فهو يسمح بتفسير الحكم لا في وضعه الحالي وحسب، بل في مستقبله وتحوله في التاريخ أيضاً. فالثنائي الطبيعة ـ المبدأ هو وحدة تاريخية عينيّة بقدْر ما هو وحدة منطقية في آن[19]. وتظلّ ثابتةً العلاقةُ بين المبدأ والطبيعة، ولا تخضع للتغيرات سوى نسبة هذه العلاقة؛ فلا تكون الوحدة سوى نسبة التذبذب بين

---

(14) Montesquieu, **Esprit des Lois**, VIII, 11.

(15) **Ibid.**, VIII, 9.

(16) Ibid., VIII, 10.

(17) Pascal, **Pensées, II, No 1819; 1823.**

(18) **Esprit des Lois**, XI, 13.

(19) G. Benrekassa, **Montesquieu**, P.U.F., 1968, p. 38.

التناسب والتنافر. الأمر الذي يفسّر التغيرات والثورات والانقلابات التي تحدث في صميم الحكومات.

في منظار مونتسكيو، الكلُ وَقْفٌ على هذه النسبة، وبها يُفسَّر الكلُ، فهي التي تربط المبدأ بالطبيعة ربطاً وثيقاً على مستوى الحكم، بحيث يؤدي كل تبدّل في أحدهما إلى تبدّل الآخر حكماً. وعليه، يقوم بين الاستبداد والخوف تلازم مطلق، علاقة جدليّة، ما دام الإثنان يشكلان كليّةً متحركة ووحدة نوعيّة. ففي هذه الكلية هناك حركة جوّانية تسير باستمرار من الصورة إلى المبدأ، وبالعكس؛ مما يجعل من الصعب على المرء أن يعرف أيهما يحدّدُ الآخر. يقول آلتوسير: «لذا فإن كل صورة خاصة تنتج، في مبدئها، ظروف وجودها الخاصة بها، وتتخطى نفسها دواماً، على الرغم من كون المبدأ هو الذي يعبّر عن ذاته في هذه الصورة، وفي الآن ذاته، ولربما نقع في كليةٍ دائرية تعبيرية، حيث يكون كل جزءٍ هو الكل؛ هو جزئيات الكليات **Pars totalis**»[20].

ب ـ فساد المبدأ

إن تفسير مونتسكيو على هذا النحو، يعني تجاوزه قليلاً، لأن عنده قوّةً تحدّد الكلَّ وتقود الكلَّ، ألا وهي المبدأ. بنحو خاص تبدو القوّة المحدِّدةُ للمبدأ، عندما يتكلّم مونتسكيو على فساد الحكومات، فيفسّره فقط بفساد المبدأ، ذاك أن فساد المبدأ، أي عندما لا يعود الناس يخافون، يزول النظام الاستبدادي[21]. في نهاية المطاف، المبدأ هو الذي يقود الطبيعة، لأن فعله يحرّك كل الاجتماع السياسي[22]؛ ولأنه هو علّةُ كل تحوّل في داخل الدولة، «إن المبدأ هو الصورة الحقيقية لهذا الشكل المظهري، أي طبيعة الحكم»[23].

لكنْ إذا كان المبدأ هو القوّة المحدّدة للنظام، وإذا كان وجود الحكم الاستبدادي وديمومته يتوقفان على الخوف وحده، فإن الخوف يظلّ عاملاً

(20) L. Althusser, **Montesquie...**, op. cit., p. 54.

(21) **Esprit des Lois,** VIII, 5 et 10.

(22) **Ibid.,** XI, 13.

(23) L. Althusser, **Montesquieu,** op. cit., p. 55.

أخلاقياً ونفسانياً؛ ويرى مونتسكيو أن هناك عوامل مادية أخرى كثيرة، عوامل طبيعية تلعب هي أيضاً دوراً محدِّداً.

لا يتوقف الاستبدادُ إذن توقفاً حصْرياً على الخوف، إذ إن المُناخ والمدى الجغرافي هما من العوامل المحدّدة أيضاً للاستبداد. وإذا كانت دولةٌ صغيرةٌ جمهوريةً، وكانت دولةٌ متوسطةٌ ملكيّةً، فإن دولةً شاسعةً ومترامية الأطراف تكون استبدادية بالضرورة، وعليه، فإن الجغرافيا تحدّد مباشرةً شكل الحكم. فهذا الرابط بين الاستبداد ومساحة الأراضي ليس جديداً في العلم السياسي؛ فقد وجدناه من قبل لدى أفلاطون وأرسطو، وحتى عند إكزنوفون، الذين قاموا هم أيضاً بربط الاستبداد بالمدى الجغرافي الكبير، وبذلك عارضوه بالمَلَكيّة اليونانية التي لا يجوز لها أن تتعدى المدينة ذاتها.

بيد أنَّ المناخ بوجه خاص هو الذي يضطلع بدور محدِّد وحاسم في الحكم الاستبدادي. «إن تأثير المناخ هو الأول بين التأثيرات كلها»[24]. فهو الذي يجعل الناس أحراراً وعبيداً. فالمناخ البارد والمعتدل يشجع ملكوت الحرية، والمناخ الحار يشجّع العبودية. وتالياً، يُعَدُّ المناخ من بين «أمور كثيرة تحكم الناس». لكنَّ تأثير المناخ يختلف باختلاف البلدان والأقوام؛ ويكون في الحكم الاستبدادي أهمّ مما هو عليه في الحكومات الأخرى.

ننتهي إذن إلى الاعتراف بأن مونتسكيو يرى أن هناك سلسلة مبادئ أو بالأحرى سلسلة أسباب تجعل حكومةً ما على هذا النحو أو ذاك. يقول مونتسكيو: «هناك عدّة أمور تحكم الناس: المناخ، الدين، القوانين، العادات، الآداب، نماذج الأشياء الغابرة، تقاليد الحكم وأحكامه، ومنها تنشأ روحيّة عامة»[25]. والحال، هناك اندغامٌ بين المحدّدات الخارجية والداخلية أو الأخلاقية. لكن الفرق الجوهري بين هذه المحدّدات الخارجية والداخلية أو الأخلاقية والمبدأ الأساسي، هو أن الخوف يكمن في أنّه يؤثر تأثيراً مباشراً، بينما المحدّداتُ الأخرى لا تؤثّر إلاّ مُداورةً. «فالمناخ الشديد لا يصنع المستبدّ، ولا المناخ المعتدل يصنع الملك. إن المناخ لا يؤثر مباشرةً إلاّ في

(24) Esprit des Lois, XIX, 14.

(25) Ibid., XIX, 4.

مزاج الناس من خلال فيزيولوجيا لطيفة، تبسط الأطراف النقيضة أو تقبضها، فتؤثر في الحساسية العامة للفرد، وتطبع فيه حاجاته وميوله الخاصة، وتذهب إلى حد طبع أسلوبه المسلكي، إن الناس المصنوعين على هذا النحو، والمشروطين، هم الذين يكونون مؤهلين لمثل هذه القوانين وهذه الحكومات»[26].

تؤثر التحديدات الخارجية، إذن، تأثيراً مُداوراً في الحكم، حين تشكّل ما يسميه مونتسكيو «الروحية العامة». لكن في عداد هذه التحديدات الخارجية، يكتسي الدين الأهمية الكبرى في نظر الاستبداد، فهو المرجع الوحيد الموضوع فوق السلطان، والقادر على الحدّ من تجاوزات شراسة الأمير. لكنما الدين، على منوال الخوف، ذو جوهر انفعالي، وهو استبدادي أيضاً: إنه خوف مضاف إلى الخوف[27]. ففي الاستبداد تستمد الشعوبُ من الدين، جزئياً، الاحترام المذهل الذي تكنّه لأميرها. ومن ثمّ يرى مونتسكيو أن الدين الإسلامي يتوافق توافقاً تاماً مع الحكم الاستبدادي ويساعده على البقاء. لكن الدين يصلح الاستبداد في الآن عينه، لأن الرعية في هذا الحكم لا يتعلقون بمجد الدولة بالشرف، بل بالقوة وبمبدأ الدين[28].

ج - المستبد والتربية

إذا كانت جميع المبادئ التي تحرّك الحكومات ذات جوهر انفعالي، فإنها لا تنتمي كلها إلى جوهر واحد. فالشرف مثلاً ليس هو والخوف من جوهر واحد. صحيح أن الشرف مخاتل، لكن مخاتلاته تنظمها القوانين والأحكام. ومن ثمّ، الشرفُ هوىً يهذّبه المجتمع؛ إنه هوى مهذَّب[29]. وكذلك الحال بالنسبة إلى الفضيلة في الجمهورية، التي تتحدّد بأنها هوى العام، الكليّ، ومونتسكيو الذي يعلّق أهمّية كبرى على التربية، يرى أن هذا الهوى يمكن تهذيبه بالتعليم، وأن علينا تربية الناس على حب الوطن. يقول: «تفترض الديمقراطية في جوهرها بالذات، إندغاماً حقيقياً للانسان

(26) L. Althusser, **Montesquieu...**, op. cit., p. 58.

(27) **Esprit des Lois**, V, 14.

(28) **Ibid.**, V, 14.

(29) L. Althusser, **Montesquieu...**, op. cit., p. 89.

الجزئي، الخاص، في الانسان الكلي، العام»[30].

أما الهوى الذي يساند الاستبداد، فهو لا يعرف قانوناً ولا قاعدةً ولا حتى تربية، تكون شبه معدومة في الاستبداد[31]؛ إنه ينحصر في وضع الخوف في القلوب، وذلك بتنجيسها والحطّ منها. لأن الإذعان الشديد يستوجب ويفترض رعيّة جاهلةً ورقيّةً. والحال، فإن التربية في الحكم الاستبدادي تقوم على جعل الإنسان عبداً صالحاً ولكنه مواطن طالح[32]. ومن ثمّ لا يكون الهوى في هذا الحكم، مهذّباً ولا إجتماعياً، وهو من بين الأهواء السياسية، الهوى الوحيد الذي لا يعد سياسياً، بل هو «نفساني» محض، لأنه هوى مباشر، ومع ذلك، فهو الذي يصنع حياة هذا النظام الغريب.

إن المستبد مهووس، كسول، شهواني وجاهل؛ لذا لا يمكنه أن يكون رجل دولة، رجل سياسة. الأمر الذي يجعل شخصاً آخر يمارس السلطة: وزيره الذي هو عبده، والذي يحلّ ويربط بحسب رغابه ومكائده، وحين ينعتق المستبدّ من شؤون الدولة، يمكنه الاسترسال في شهواته وأهوائه المنفلتة من عقالها. وعندها لا يعود سوى رغبات، فهي التي تحرّكه وتقود خطاه. ففي الاستبداد حيث لا يكون شرف ولا فضيلة، لا يبقى سوى رغبة واحدة هي رغبة ملذّات الحياة[33]. والواقع «أن ملوك بني عثمان، كما كتب تاڤرنييه، وعموماً كل أمراء آسيا، كانوا يميلون دوماً ميلاً كبيراً إلى الإنغماس في الشهوات والميوعات، فوجدوا في الحياة الطفيلية مفاتن باهرة»[34]. لذا «إتكلوا على كفاءة الوزير الأول». ويفسر ريكو الأمورَ بالكيفية عينها: «بما أن أمراء الشرق قد إنغمسوا إنغماساً شديداً، على الدوام، في الميوعة والشهوة، فقد وجدوا أن من المناسب أن يرفعوا واحداً من وزرائهم، لكي يزيدوا من انغماسهم في اللذة وراحة اللهو»[35]. ويقول مونتسكيو: «إن ملذات الاستبداد

---

(30) **Esprit des Lois**, IV, 5.

(31) **Ibid.**, IV, 3.

(32) **Esprit des Lois**, IV, 3.

(33) **Ibid.**, V, 17.

(34) Tavernier, **Voyage en Turquie, en Perse et aux Indes**, éd. de 1713, t. VI, p. 199.

(35) Ricaut, **Histoire de l'état présent de l'Empire Ohoman**, 1670, p. 81.

تجعل الأمير يرتمي في أحضان الملذات، فلا يحكم، بل يترك الحكم كلّه لوزرائه»[36]. أليس «بالطبع كسولاً، جاهلاً، شهوانياً»؟[37] لدرجة أننا نستطيع القول إن حافز الاستبداد هو في آن الرغبة والخوف.

لكنّ مستبدّ مونتسكيو غارق في الفراغ والجهالة، فهو جاهل لأنه كسول؛ ولأن من مصلحة المقربين إليه أن يبقوه في الجهالة، لأن ولاياته شديدة الاتساع، فلا يتمكن من معرفة كل ما يجري فيها. وإنّ أصفياءه الذين يحكمون عملياً، هم أنفسهم جهلة طالما أنهم منحدرون من أمة جاهلة[38]. يقول: يكفي في حكم الاستبدادي أن يكون المرء عاقلاً حتى ينصدم مبدأ الحكم[39]، لأن «الانقياد الأقصى يفترض الجهالة في المُنقاد»[40]. يؤكد ميرابو: «علّموا الملوك والرعايا، وعندها تُقطع رجلُ الاستبداد»[41]. إن هذا الرباط بين الجهل والاستبداد مألوف لدى فلاسفة القرن الثامن عشر، ولكن دون أن يوضحوا ما إذا كان الاستبداد قد تمكّن من الظهور بفضل الجهالة أم أن الاستبداد ذاته هو الذي جعل الرعايا جاهلين، من الواضح أن هناك تفاعلاً بين الظاهرتين اللتين لا يمكن الفصلُ بينهما في منظار مونتسكيو.

إن المستبدّ إذْ يعيش لأجل ملذّاته، إنما يعيش في اللحظة. إنه يقرّر على الفور، دون رويّة، دون مقارنةِ الأسباب، ورززِ الأدلة والبراهين. ذاك أن الوقت ضروري للتفكر، ولتكوين فكرةٍ معينة عن المستقبل. والحال، فإن حياة المستبد، حياة نظامه، هي حياة الانفعال الفوري، إن كل النظام، كل السياسة، يختصران فيما يلي: إن الإنسان مخلوق ينقاد لمخلوق يشاء»[42]. ومع هذه الإرادة اللامحدودة تتطابق سلطة لامتناهية ولامحدودة».

---

(36) **Pensées**, No 541.

(37) **Esprit des Lois**, II, 5.

(38) F. Weil, **Montesquieu et le despotisme** (Actes du Congrès Montesquieu), Delmas, 1956, p. 203.

(39) Esprit des lois, XIX, 27.

(40) **Ibid.**, IV, 3.

(41) Mirabeau, **Essai sur le despotisme**, 1776, éd. Brissot.

(42) **Esprit des Lois**, III, 10.

إن المستبدّ هو، بذاته، الدولة والقوانين، «فالقوانين لدى الملوك المستبدين، ليست سوى الإرادة الآنيّة للأمير»[43]. وتالياً لا تقع على كاهله واجبات تجاه المرؤوسين، لأن الأعلى لا يدين بشيءٍ تجاه الأدنى، حكمه هو التعسف إذن، مضافاً إلى الفوضى، وهو الاضطراب مضافاً إلى الركود العام. إنه حكم الشكل الواحد في المكان وفي الزمان، لأنَّ التاريخ لا يؤثر فيه تأثيراً فاعلاً[44]، إنه عالم يذعن فيه النّاس لأحكام الآلية والمصادفة. فلا أمنَ ولا مُلكيّة. إذْ إن الفعالية الاقتصادية محصورة في حدّها الأدنى، ما دام الأمير يملكُ كل شيءٍ، فهو المالك الوحيد، ولا تشعر الرعيّة بغير الحاجة إلى العمل في سبيل مجتمع ليس مجتمعها[45].

لا يكون ممكناً التقدم في الاستبداد، لأن المبادرات الشخصية مفقودة، وكذلك شرف الأشخاص وأمنهم؛ حتى أن المستبد ذاته ليس بمنأى عن الخوف، لأنه هو أيضاً غير آمن. كتب مونتسكيو: «ليس في تركيا شخص حر، ولا حتى الأمير»[46]. وهكذا «بقدْر ما تغدو سلطة الملك واسعة»[47] يكون أمنه قليلاً. والنظام يكون مشلولاً بقدر ما يكون شرساً؛ ويكون له منطقه الذي لا يفلت منه حتى ذلك الذي يُظَنُّ أنه المستفيد الوحيد منه. فإذا كانت الرعية تعيش في الخوف، فإن المستبد يكون تحت رحمة الفتنة[48].

في هذا النظام، كل شيء مضطرب، لأن كل شيء مرتجل وتعسفي، لذا يعيش الناس يومهم دون أن يفكّروا في المستقبل الذي قد لا يأتي. فهذا النظام، المُقام على الخوف، لا يمكنه توفير السعادة لأحد؛ لا سعادة الشعب المُحال إلى العبودية، ولا سعادة المحظوظين المسلّط عليهم سيف النقمة، ولا حتى سعادة المستبدّ الذي يعيش في القلق والخوف من انقلاب في البلاط.

---

(43) **Pensées**, No 670; **Esprit des Lois**, V, 16.

(44) **Esprit des Lois**, V, 14.

(45) **Ibid.**, V, 14.

(46) **Pensées**, No 751 et 940.

(47) **Esprit des Lois**, VIII, 7.

(48) J. Ehrard, Politique de Montesquieu, A. Colin, 1965, p. 109.

2 ـ الحكم السياسي الزائف

في مقطع شهير من «النّظرات»، يضع مونتسكيو الاتحاد الحقيقي، «الاتحاد المتناغم، الذي يجعل كل الأجزاء، ومهما ظهرت متعارضة، تتعاون في سبيل خير المجتمع العام؛ مثلما تتضافر الشواذات في الموسيقى وتنسجم في النغم الكلي»، في مواجهة الاتحاد الذي يقيمه المستبدّ الآسيوي حين يجمع حوله مختلف الفئات الاجتماعية كأنها «أجسام ميتة، مسجّاة إلى جانب بعضها البعض»[49]. فما يوحّد هو الذي يرمي إلى خير المواطنين العام وسعادتهم. وتالياً، لا يمكن أن يكون الاتحاد في الاستبداد، الذي يجمع بين القاهر والمقهور، سوى انقسام حقيقي، ما دام مكوَّناً من عناصر لا يجمع بينها سوى القوّة أو الجمود.

لقد إندهش مونتسكيو من القهر الذي يمارسه الاستبداد بحق الأشخاص. ويرى أن في هذا النظام يكون الحكم المطلق كلياً ويضغط بكل ثقله، مما يجعله من أشد أشكال الأنظمة السياسية ومن أكثرها فساداً[50]. إنه نظام فظّ، يقول مونتسكيو، طالما أنّه يجعل الأمير والدولة واحداً. فليس فيه أي قانون، أي تراتب للحقوق والواجبات، أية بنية اجتماعية تبيّن درجاتِ الناس، ويكرّر مونتسكيو في عدّة مناسبات أن الاستبداد يخلو من قوانين أساسية[51]. وأن تعيين وزير هو القانون الأساسي الوحيد في هذه الدولة[52]. لذا لا يرتدي هذا القانون سوى مظهر قانون سياسي، فهو في الحقيقة قانون إنفعالي، نفساني، يدلُّ على أن كل السياسة في الاستبداد تنحصر في الهوى والانفعال.

أ ـ وحدة الدين والدولة

في الأنظمة الاستبدادية يحل الدينُ محلَّ القوانين الأساسية، فهو الذي يشكّل هذا «الشيء الثابت» الذي يحتاج المجتمعُ إليه[53]. إن القرآن الكريم

(49) **Considérations**, VIII.
(50) K. Wittfogel, **Le despotisme Oriental**, éd. de Minuit, 1964, p. 49.
(51) **Esprit des Lois**, II, 4.
(52) **Ibid.**, II, V.
(53) Esprit des Lois, XXVI, 2.

يشير إلى أن الله هو واضع القوانين الإلهية والبشرية، وهذه في نظر العثمانيين الأتراك ليست سوى شريعة واحدة، وحيدة. والحال، فإن الدين هو الذي يدعم نظاماً كهذا ويحافظ عليه، وعلى خطى مونتسكيو، رأى هيغل أنَّ الدين يضطلع بدور كبير في مراحل البؤس العام والقمع، لأن المقموع يرى فيه عزاءً عن الظلم وأملاً في التعويض عن خسارة. فالدين هو الذي يساعد الإنسان على تحمّل الطغيان والانقياد له، بفلسفة قدرية بحتة(54).

في الاستبداد نوعٌ من الوحدة بين الدين والدولة، يفرضُ على كلٍ منهما السعي وراء بقائه وتوطيد نفسه بالطرف الآخر. يقول هيغل: «في الاستبداد الشرقي، تكون هذه الوحدة المنشودة غالباً، قائمة بين الدولة والكنيسة، لكن الدولة لا تكون في الوقت نفسه موجودة، ولا يكون هناك تجسيد واعٍ في الحقّ والأخلاقية الحرّة وتطورها العضوي، الجدير وحده **بالرّوح**. فلكي تَصل إلى الوجود، الدولةُ كواقع أخلاقي وحقيقة للروح تعي ذاتها، لا بدّ لها من الاختلاف في صورة السلطةَ والاعتقاد»(55).

كان للدين في الشرق أهمية كبيرة لدرجة أن كارل ماركس تساءل عما إذا كان تاريخ الشرق لا يبدو تاريخَ أديان. فهذا يطرح مسألةَ المستبد بوصفه زعيماً ثيوقراطياً أو شبه ثيوقراطي. والواقع أنَّ المستبد الشرقي كان في الأغلب رئيساً دينياً وزعيماً دينياً في آن. وكان الدين قوّة سائدة سياسياً، وكان دورُه تعزيز المكانة الزمانية للأمير، وذلك من خلال ربط مواصفات السلطة الدينية ومرجعيتها بشخصه(56). فلم يكن على الطاغية أن يقدّم حساباً لأحد، إلاّ للسماء. وكان القضاة الدينيون يساندون بشدّة وحماس الحكومة التي كانت تعيّنهم وتقيلهم على هواها(57). وهكذا كان المستبد يجعل العقاب الشديد، أساساً للسلم والأمن الداخليين. فبالعقوبة سيجري سحق الإرادات المناهضة وضربها وإخضاعها(58).

---

(54) Hegel, **Principes de la Philosophie du droit**, 270.

(55) **Ibid.**, 270.

(56) K Wittfogel, **Le despotisme oriental**, op. cit., p. 156.

(57) **Ibid.**, p. 167.

(58) **Ibid.**, p 209.

والحال يتميّز الحكم الاستبدادي، خصوصاً، بغياب القوانين السياسية. كما أنه لا يعرف قوانين التعاقب والتوارث؛ فلا شيء يشير إلى طاغية الغد. ناهيكَ بأنه لا يعرف القوانين القضائية؛ إذْ لا قانون للقاضي سوى مزاجه، ولا طريقة لمحاكماته سوى نفاذ صبره... فما أنْ يصيخ السّمْعَ للأطراف، حتى يحسم، ويسارع فوراً إلى توزيع الضربات بالعصي أو إلى تطيير الرؤوس. حتى إن «مجتمع الحاجات» لا يُدار بهذه القوانين اللاواعية التي تصنع سوقاً، نظاماً اقتصادياً متعالياً فوق حياة الناس العملية: «كلا، ليس منطق الاقتصاد هو الذي يصنع اقتصاد المنطق، بل ينحصر في أهواء البشر البحتة»(59). في هذا النظام يعيش الإنسانُ حاضره دون تفكير في المستقبل، في الغد، مماثلاً للمتوحش الأميركي الذي سيذكره روّسو، والذي يبيع في الصباح السريرَ الذي نهضَ عنه، غير مفكّرٍ بما سيصنع هذا المساء، ليلاً. «بلا تعالٍ سياسي أو حقوقي، إذن بلا ماضٍ ولا مستقبل، الاستبدادُ هو نظام اللحظة»(60). إن هذا النظام لا يعرف الديمومة وفكرة المستقبل، ففي الاستبداد يتقرَّر كلُّ شيء على الفور، فجأةً؛ إنه نظامُ الآنيّة المطلقة. وهو دون السياسي والاجتماعي، بلا أي مضمون، بلا أي ثبات، فالخوفُ والرغبة والأهواء التي تحرّكُ هذا النظام، تكون كلها بلا مستقبل، لأنها آنيَّةٌ وفورية. ولئن كانت «السياسة في نظر ماركس هي سماءُ الناس، فإن من الممكن القول إن الاستبداد هو عالم بلا سماء»(61). فهو موتُ السياسة ذاتها، لأن السياسة لا يمكن تصوُّرها بلا قوانين وبلا مؤسسات، تشكل بالنسبة إليها مبدأ ديمومتها وضمانتها في مواجهة العسف ومخاتلات السلطان. على الفرد أن يمتلئ خوفاً من العسف، لأن حيلة الناس أدعى للخوف من حيلة المصادفة: يقول ج. دافي: «إن استبداد إحداهما يخشى منه أن يؤخّر سعادتنا إلى ما لا نهاية، بينما استبداد ثانيتهما لا يمكنه سوى تحطيم حريتنا فوراً»(62).

في منظار مونتسكيو، القانون هو العقل البشري بوصفه حاكماً لشعوب

---

(59) L. Althusser, **Montesquieu...**, op. cit., p. 85.

(60) **Ibid.**, p. 85.

(61) L. Althusser, **Montesquieu...**, op. cit., p. 81.

(62) G. Davy, Sur la méthode de Montesquieu, **Revue de Métaph et de Morale**, oct. 1939, p. 572.

الأرض قاطبة[63]، فهو الذي يأمر عملياً ويوجّه أعمال البشر، لكن الاستبداد يمتازُ بغياب القوانين والعقل؛ فهو إذن نظام سياسي مزيف. إن رعية المستبد عبيد كلهم؛ وهم جميعهم متساوون، لكن في الرعب والعدم، ما دامت الحياة السياسية، ذاتها، محصورة بالعدم.

في هذا النظام، ليس الإنسانُ شيئاً يذكر، وبكلام أدقّ هو «شيء» المستبد بالذات، هكذا كل الناس متساوون شكلاً: فلا حرية ولا أمان، إذْ يرى مونتسكيو أن الحرية هي في المقام الأول أمن وأمان للأشخاص وحماية للخيرات والممتلكات، إن الحرية مرتبطة بقانون الملكية الفردية، وتقوم على الأمن، أو أقلّه على رأي الشخص الذي يكوّنه عن أمنه وأمانه[64]. فلا يمكن وجود الحرية السياسية إلاّ في حكم معتدل، حيث تكون السلطة موزَّعة وشورى. إن الحرية الصحيحة تكمن في التصرّف وفقاً لقوانين البلد، دون أن يكون المرءُ قلقاً، وذلك بفضل دستور الدولة الذي يحمي المواطنين من تعدّيات السلطة، ويرى مونتسكيو أنَّ الحرية السياسية لا تعني مشاركة فعّالة من جانب كل مواطن في حياة الدولة، بل تعني فقط أمن الأشخاص والممتلكات.

إلاّ أنّ الأمنَ يتحدّد بغياب الخوف، فهو متمانع إذن مع النظام الاستبدادي القائم في جوهره على الخوف والترهيب، يكون في الحكم الاستبدادي تعارضُ بين أمن الدولة وأمن الفرد، بمعنى أنَّ أحدهما لا يمكن استتبابه إلاّ بإلغاء الآخر. وفي نظام كهذا، يعيش الفردُ تحت رحمة المخاتلات والأمزجة السيئة، لأنه لا يوجد أي قانون، لا توجد أية قاعدة تضمن أمنه أو حرّيته، كتب مونتسكيو: «إن قصبَ السبق الوحيد الذي يحرزه شعب حر على شعب آخر، هو الأمنُ، هو اطمئنان كل فرد إلى أن مخاتلةَ شخص واحد لن تنتزع منه حياته أو ممتلكاته قط»[65].

والحال، لا يمكن وجود الحرية إلاّ في ظل القوانين؛ إنها تفترضُ أن تكون حقوق كل فرد وواجباته محدَّدة بجلاء، وتكون السلطة السياسية ضرورية

---

(63) Esprit des Lois, I, 1.

(64) Esprit des Lois, XII, 2.

(65) Pensées, No 1802.

للسلم الأهلي، لكنها تنحط هي ذاتها إلى أداة قمعيّة، بين فوضى الاستقلال الطبيعي وطغيان اللڤياثان (الوحش السياسي)، تبدو الدولة في نظر الفيلسوف بمثابة توازن صعب وهشّ، يندر بلوغه في التاريخ، إذ تكون الدولة عرْضةً للتفكك يدفعها شطر الفوضى أو شطر الاستبداد(66).

ب ـ نظام الحتمية البحتة

هذا الاستبداد، في منظار مونتسكيو، يضارع الضرورة الطبيعية حيث لا توجد أية مكانة للحرّية، لأنسنةِ السياسة. وفي هذا النظام لا تُترك أية مكانة للحرية الخلاّقة، المبدعة، للتباين والتمايز، إذ تكون البنية الحكومية بنية عشوائيّة. إن الدولة الاستبدادية هي رفضٌ للتاريخ، بل هي تاريخ طبيعي، فالعَرَضُ وحده يفرضُ سببيّتها الطبيعية، إنها الحتمية البحتة، المطبّقة على الإنسان وعلى الطبيعة البشرية.

ليس الاستبدادُ نظاماً سياسياً حقيقياً، طالما أنَّ هذا الأخير يمتازُ باستقراره، بشموليته، وبنيته السياسية التي تكفلها القوانين؛ ويكون المواطنون في نظام كهذا سادةً خاضعين لسلطة القوانين، ويكون المواطن في الديمقراطية هو الدولة في الإنسان الخاص، بل يكون هو «كل» الدولة(67). هكذا يكون كل فرد مواطناً ملزماً بطاعة قوانين المدينة، وتكون طاعة المواطن جذرية، مطلقة ولا مشروطة؛ فالأمر يتعلق بالطاعة الرضائيّة وليس بالطاعة الترهيبية التي تصنع رعايا المستبدّ.

لا يوجد في الحكم الاستبدادي مواطنون بالمعنى الحق للكلمة، لأن الحرية مفقودة وكذلك القوانين، فالناس يعاملون كالعبيد، وليس للعبد حق بشيء، لأنه لا يملك شيئاً؛ حتى الحقوق الطبيعية مفقودة.

يترتّب على هذا الغياب للحقوق والواجبات المتبادلة إلغاء كل تراتب اجتماعي وسياسي. أما في الديقراطية فهناك قضاةٌ لهم نظام أحكام خاص. وفي المَلَكيّة تكون طبقة الأشراف والإكليروس محمية بالاعتراف بامتيازاتها. وأما في الاستبداد، فلا شيء يمايز الناس: إنه ملكوت المساواة القصوى التي

---

(66) R. Hubert, Le devenir Historique dans la philos. de Montesquieu, op. cit. p. 591.

(67) Esprit des Lois, IV, 5.

تخفض الرعايا كلهم إلى التماثل الشكلي عينه(68). هنا يقول مونتسكيو إن الناس كلهم متساوون، لا لأنهم كلٌّ سواءٌ، كما هو الحال في الديمقراطية، بل لأنهم لا شيء(69). لا تراتب اجتماعي ولا طبقات، ولا نخبة فكرية.

لا يستطيع الاستبداد أن يتحمّل أية عظمة في العرق أو الممتلكات أو يتساهل معها، ولئن كان هناك عظمةٌ ما، فلا تكون إلاّ عظمة عابرة، ظرفيّة، ما دامت لا تأمنُ من الإطاحة أو الاغتيال. «ليست التمايزات الاجتماعية التي تنبثق من هذا القفْر المساواتي سوى مظهر اختلاط كلّي»(70). حتى الجيش الذي لا بدّ منه في الحفاظ على الأمن والإرهاب في نظام كهذا، يظلّ مضطرباً، لأن استقراره يشكّل خطراً مميتاً على النظام. فلا شيء يشابه أدنى شبه مسودّةَ تراتب أو تصنيف اجتماعي، ولا تنظيم العالم الاجتماعي، يقول آلتوسير: «إن هذا الحكم الذي يهيمن على مجالات بلا حدود، يبدو مفتقراً إلى المجال الاجتماعي»(71).

يبدو هذا النظام مُجرَّداً من كل ديمومة، على الرغم من وجوده الضارب في القِدَم، فمجاله الاجتماعي وزمانه السياسي محايدان ولهما شكل واحد. مكان بلا موقع، زمان بلا ديمومة، إن المستبدّ يسود على آحادية شكلية فارغة، يسود على صحارى، فالدولة الاستبدادية تحفظ ذاتها وتحميها باللجوء إلى نوع من العزلة والانفصال عن العالم، وذلك من خلال تخريب حدودها والتضحية بجزءٍ من البلاد. وهكذا تخلق من حوله الصحراء والخلاء، لأن، في نظرها، هذه هي الوسيلة الوحيدة للدفاع عن ذاتها في مواجهة الجيش المعادي(72) من الخارج، وفي مواجهة الانتفاضات والانقلابات التي تأتي من الداخل.

---

(68) **Ibid.**, V, 14.

(69) **Esprit des Lois**, VI, 2.

(70) L. Althusser, **Montesquieu, la Polit. et l'hist.**, op. cit., p. 86.

(71) **Ibid.**, p. 87.

(72) **Esprit des Lois**, IX, 4.

3 ـ السلطة المطلقة والسلطة التعسفيّة

أساسيٌ هو التعارض، في منظار مونتسكيو، بين الملكية والاستبداد، لأن الأولى سلطة مطلقة، بينما الثاني سلطة تعسفيّة، فالملكية، من حيث طبيعتها بالذات، محدودة بقوانين ثابتة وأساسية[73]؛ ومن طبيعة الاستبداد بالذات أن يُمارس بلا قوانين، بواسطة العنف المحض والفظّ، حيث ينقاد الكل لإرادة مالك السلطة ومخاتلاته[74]. إن الأمير، في الملكية، هو مصدر كل السلطة السياسية والمدنية[75]؛ وانه هو الكلّ، والآخرون لا شيء في النظام الاستبدادي[76]. إن الاستبداد هو التوجّه الحصّري لشخص واحد يستعمل كل الآخرين، حتى على حسابهم، ولمصلحته وحدَه أو بالأحرى لما يعتقده مصلحته[77].

الملك إذن، في منظار مونتسكيو، مسؤول ويُفترض به التقيد بالقوانين دوماً. أما المستبد فهو غير مسؤول أمام أحد، يستطيع أن يفعل ما يشاء، ويمكنه بلا عقاب أن ينتهكَ القوانين الإلهية والبشرية، لأن كل شيء مباح له.

أ ـ بنية النظام الاستبدادي

إن ما يشكل العلامة الفارقة بين الملكية والاستبداد، هو بنحو خاص كون الملكية تشكّل مجتمعاً بنائياً، في حين أن ما يميز الاستبداد هو غياب كل بنية. ولا تكون البنية مكفولةً في الملكية بالقوانين وحدها، بل أيضاً وخاصةً بالهيئات الوسطية. فوجود هذه الهيئات وسلطتها هما اللذان ينيطان الملكية باستقرارها؛ باستمرارها وفعاليتها، ومع القوانين، تشكل الهيئات جوهر الملكية ذاته، وتضعها جذرياً في مواجهة الاستبداد الذي يمتازُ بانعدام كل قوة اجتماعية من شأنها أن تشكّل قوة توازن.

تكون الملكيّةُ مجتمعاً مفتوحاً، قابلاً للتطور والتحوّل؛ ويكون الاستبداد مجتمعاً مغلقاً، قارّاً، يتواصل دون تبدّل عميق، إن هذا الاستقرار

(73) **Esprit des Lois**, II, 4.

(74) **Ibid.**, II, 5.

(75) **Ibid.**, II, 4.

(76) **Ibid.**, II, 5.

(77) Mirabeau, **Essai sur le despatisme**, op. cit., p. 257.

هو الذي يطبع الاستبدادَ بطابعه المتحجّر والنهائي.

أما التعارض بين الملكية واستبداد فيمكن تفسيره، في نظر مونتسكيو، بتعارض مناخين وقارتين، إن آسيا بسهولها الكبرى وغياب كل حاجر طبيعي، تشجّع ولادة الاستبداد واستمراره. وإن أوروبا، بظروفها الجغرافيّة، بتقسيمها الطبيعي، تشكل عدّة دول ذات مساحة صغيرة، لا يكون فيها حكم القوانين متمانعاً مع بقاء الدولة(78).

والحال، فإن مونتسكيو يعرض السلطة الملكية والسلطة الاستبدادية بوصفهما كيانين متمايزين جذرياً. فسلطة الملك مطلقة، ذات سيادة، أي مستقلة وقائمة بذاتها، لكنها تظلّ محدودة بالقوانين الأساسية(79). السيادة إذن ركيزة الملكية، وهي ليست مبدأ بل كيفية لممارسة السلطة. ويرى مونتسكيو أن السيادة تتعارض مع تلك التي يتصورها **بودان** الذي لا يراها محدودة من حيث القوة والتكليف ولا من حيث الزمان المعين، على السيادة، في منظار بودان، أن تكون «مطلقة» و«أبدية»؛ إنها حق إلهي، وتالياً متعالية، منزّهة، عليا، ولا تتجزأ. «يكون سيّداً مطلقاً ذلك الذي لا يعترف بشيءٍ أكبر منه، بعد الله». إن الأمير السيّد، كما يقول بودان، لا يقدم حساباً لغير الله، فقوته مطلقة، لأن قانون الله هو شرطها الوحيد(80). إن هذا التصور للسيادة يجعل صعباً، وبالأحرى مستحيلاً، التفريق بين العاهل الملكي والمستبد المتعسف(81).

في مقابل هذا التصور للسيادة، يرى مونتسكيو أن العاهل هو السيّد، لأنه هو مصدر كل سلطة سياسية واجتماعية. وهو بذلك بالذات، يرفض الأطروحة القائلة إن الملكية حق إلهي. إن تصور مونتسكيو للملكية يتعارض مع تصور **بوسييه** الذي يقول: ليس العرش الملكي عرش إنسان، بل هو عرش الله ذاته، وليس الملك سوى وزير الله، الذي ينفّذ إرادته. حسب هذا التصوّر،

---

(78) **Esprit des Lois**, VIII, 17.

(79) **Ibid.**, VI, 1.

(80) Bodin, VI, 4.

(81) Morea-Reibel, **Jean Bodin et le droit public composé dans ses rapports avec la philosophie de l'histoire**, p. 185.

كل قوّة، كل سلطة تكون بين أيدي الملوك، وتكون في خدمة الملك بممتلكاتُ الرعايا وحياتُهم وإرادتهم. وحده الملك مسؤول أمام الله، وليس أمام الشعب. وهكذا يكون الملك ممثلاً للسيادة الإلهية.

لكنّ هذا الملك يتعارض، في رأي بوسييه، مع المستبد، لأنه بلا أهواء، ولا يسعى وراء مصلحته الشخصيّة. ويرى هوبس، هو أيضاً، أن الملك بلا أهواء، لأن كل أهوائه مستجابة. وأن أية سلطة لا يمكنها إلاّ أن تكون مطلقة، فهي مطلقة بحكم وجودها بالذات. ليس هناك حدّ برّاني، ولا ضبط، وتالياً كل حدٍ متناقض، وعلى العاهل امتلاك السلطات كلها(82).

ب ـ الاستبداد والسيادة

يرفض مونتسكيو النظرَ إلى السيادة كأنها قوّة مطلقة، عسفيّة، فهذا يخلطها مع الاستبداد، لأن كل سلطة لا تكون محدودة بقوانين، تنزع نزوعاً طبيعياً نحو العسف والاستبداد. وهو يرى، كما يرى هيغل، أن الاستبداد ينحازُ بغياب القوانين، حيث تكون الإرادة الخاصة، بصفتها هذه معادلة للقانون، أو بالأحرى قائمة مقام القانون(83). يقول هيغل: في الملكية القانونية، تمثل السلطة السيادية ما هو مثالي في الأجواء والفعاليات الخاصة، أي أن فضاءً كهذا لا يكونُ شيئاً ذاتياً، مستقلاً، في كيفياته وغاياته، منغلقاً على ذاته، ما دام يتحدّد في غاياته وكيفيّاته بغايات الكل (الذي يسمى عموماً بعبارة غامضة، عبارة خير الدولة)(84).

مآلُ الملكيةِ إذن هو الخير المشترك أو ما يدعوه مونتسكيو الخلاص العام(85). وفي المقابل، مآلُ الاستبداد هو المحافظة على المستبدّ ذاته. للملكية، في نظر مونتسكيو، غايتان: الأولى ملازمة، هي حفظ الكل؛ الثانية متعالية، هي الحرية. إن شعب الملكية هو شعب حر، بينما شعب المستبد هو شعب عبد، في الملكية يكون الشعب سيّداً مثل المَلك. لكن هل يمكن

---

(82) **Léviathan**, chap. 18.

(83) Hegel, **Principes de la Philos. du droit**, 278.

(84) **Ibid.**, 278.

(85) **Esprit des Lois**, XV, 9.

الكلام، بلا تناقض، على سيادة ملك وسيادة الشعب؟

يكون الشعب سيّداً، في رأي مونتسكيو، عندما يعبّر عن إرادته من خلال اختياره ممثليه. لكن هناك دائماً مسافة بين الذي يأمر والذي يطيع[86]. فالتصور الذي يكوّنه عن سيادة الشعب قريبٌ من تصوّر هيغل، الذي يرى «أن شعباً يكون سيّداً عندما يكون مستقلاً بالنسبة إلى الخارج، ويشكل دولة وطنية»[87]. هذا التصوّر لسيادة الشعب بعيد عن التعارض مع السيادة القائمة في العاهل الملكي. لأن في نظر مونتسكيو، وكذلك في نظر هيغل، «إن الشعب، بلا ملكية، وبلا التناسق الذي يتعلق به وجوباً ومباشرة، هو كتلة بلا شكل»[88]، كتلة مشابهة لتلك التي تكون في نظام استبدادي حيث تكون الدولة تعسفية ولا عضويّة.

يكون الشعب سيّداً لأنه يشكل كلاً عضوياً يوحّده مع مليكه. إن هذه الوحدة بين الشعب والملك هي إحدى السمات المميزة التي تعارض الملكية والاستبداد. فهذه الوحدة هي التي تحول دون انحطاط الملكية إلى فضاء الخاص، الجزئي، حيث يسود العسفُ والمصالحُ الشخصية. على الملك، خلافاً للمستبد، أن يعتني بمصالح الشعب برمّته، وليس شؤونه ومصالحه الخاصة. إن هذه الغاية حصراً هي التي تمنح الملك حق الحكم، لأن السيادة، من دون هذه الغائيّة، تضعف وتنحلّ في الاستبداد.

يقول مونتسكيو: «هناك في الملكية إتحاد حقيقي، إتحاد متناغم يجعل كل الأجزاء تتعاون في سبيل مصلحة المجتمع العامة. بمعنى أن كل جزء، حين يحفظ ذاته، إنما يحفظ الأجزاء الأخرى في الوقت نفسه. في المقابل، هنالك في الاستبداد الآسيوي إنقسام حقيقي، إنقسام آلي، على الدوام؛ لأن كل جزء، إذْ يحفظ ذاته لا يحافظ إلا على ذاته ولا ينتج سواها. إن الجزء يملك كل العناصر امتلاكاً تاماً في ذاته لدرجة أنه يملك استقلالية مطلقة»[89].

---

(86) **Ibid., II, 2.**

(87) **Principes de la Philos, du droit, 273.**

(88) **Principes de la philos. du droit, 279.**

(89) **Considérations, VIII.**

إن الإنقسام الموجود في الملكية هو إنقسام عضوي، كما يفهمه هيغل، تتداعى فيه الأعضاء وليس الأجزاء؛ فكل عضو يصونُ الأعضاء الأخرى حين يؤدي دوره في مجاله الخاص، يقول هيغل: «إن حفظ الأعضاء الأخرى هو الهدف الجوهري لكل عضو، سواء بالنسبة إلى حفظه الذاتي، وفي الوقت عينه، بالنسبة إلى ما ينجم عن هذا الحفظ»[90]. والحال، فإن الدستور، بدلاً من التعارض مع قوّة الأمير، يشكل في الوقت عينه، كفالةً وضمانة موضوعية لعرشه وللحرية العامة. ففي الملكية، يكون هناك بين الملك والحرية العامة رباطٌ لا يقبل الانكسار، رباط يصنع الوحدة في النظام الملكي ويضعه في مواجهة جذرية مع الاستبداد. هذا الاتحاد يحول دون التجاوزات المضادة التي تنشأ من استقلال أحد هذه العناصر عن الأخرى.

في الدولة الملكية، تكون إرادة الفرد على ارتباط وثيق بإرادة الجماعة، خلافاً لما يجري في الدولة الاستبدادية. ولئن كان الفردُ، في الملكية، خاضعاً لإرادة الملك، فذلك لا يكون بوصفه إرادةً تسحق إرادته وتعمل على إبطالها، كما هو الحال في الاستبداد، بل بوصفه فقط إرادةَ رعاياه اللاواعية، ذاك أنَّ الفرد والملك لا يشكّلان إرادتين متعارضتين ومتعاديتين، على غرار الاستبداد، بل تُسهمان معاً في الخير العام، حتى تمدّا هذا الجسم العضوي، أي الدولة، الاستمرار الطبيعي والحراك الروحي.

يكمنُ التوسُّطُ بين هذين النقيضين، في الدستور أو فيما يدعوه مونتسكيو «الهيئات الوسيطة». فهذه تحولَ، بموقعها كقوة وسيطة، دون هيمنة السلطات التعسفية والهدّامة. الدستور، عند مونتسكيو وهيغل، هو في جوهر نظام توسّط. والأحوال، بالمعنى السياسي، التي تبدو بادئ الأمر في الدستور أنها أقصى التعميم التجريبي المتعارض مع المبدأ الملكي، تكون في الواقع، طبقاً لجوهر الدستور، أحوالاً وسيطة بين التنفيذي (الأمير) والشعب. إن هذه الهيئات الوسيطة، يدعوها مونتسكيو؛ السلطات الوسيطة، المرؤوسة والتابعة، أي طبقة النبلاء والإكليروس[91]. لكنّه ترك جانباً الطبقات العامة التي كانت

---

(90) Hegel, Principes de la Philos. du droit, 286.

(91) Esprit des Lois, II, 4.

الممثلة الحقيقية للشعب الفرنسي. يقول م. **لروا**: «كان مونتسكيو يرى في الهيئات الوسيطة ضمانات للحرية في مواجهة الملك؛ ولكنه لم يذكر الطبقات العامة في عداد هذه الهيئات الوسيطة، حتى تكتمل هذه الغاية على أفضل وجه، وهذا ضلال مبين!»[92].

هكذا، يضفي وجود النبلاء والإكليروس الطابع المؤسسي على «الملكيّة. يقول: إن السلطة الوسيطة، الطبيعية أكثر من سواها، هي سلطة النبلاء. فهي تدخل، بكيفيةٍ ما. في جوهر الملكية التي تقول حكمتها الجوهرية «لا ملك إذن لا نبلاء، ولا نبلاء إذن لا ملك»[93]. وهكذا، لا يكون هناك حكم ملكي جدير بهذا الاسم، ما لم يكن هناك نبلاء: «ألغوا في مَلَكيةٍ ما امتيازات السادة والاكليروس والنبلاء، وعلى الفور سيكون لديكم دولة شعبية أو دولة استبدادية»[94].

لقد ابتكر مونتسكيو رباطاً عضوياً بين الملكية وطبقة النبلاء، بحيث أن وجود احداهما لا يمكن تصوّره دون وجود الثانية. يقول: «إن هذه القوانين الأساسية تفترض بالضرورة قنواتٍ وسيطة تنساب فيها القوّة[95]. إن هذه الضرورة تعني أن من الواجب حقاً أن تكون هناك مراتب وسيطة إذا كنتم لا ترغبون في أن يكون الملك مستبداً، لأن الأمير في الملكية هو مصدر كل سلطة سياسية ومدنيّة؛ والحال، إن لم تكن في الدولة إلاّ الإرادة الآنية والماكرة لشخص واحد، فلا شيء يمكنه أن يكون ثابتاً، وتالياً لا يكون هناك أيُّ قانونٍ أساسي[96].

طبقة النبلاء هي، إذن، الشرط الضروري للملكية، لوجود مراتب وهيئات مميَّزة، هذه المراتب تشكّل وحدةً مع الثبات والديمومة، يبيّن مونتسكيو شرعية طبقة النبلاء، ميليشيا الملك، التي يقودها بنفسه. ويرى أن من غير الممكن الفصل بين كرامة الملك وكرامة المملكة. إذن، طبقةُ النبلاء

---

(92) M. Le Roy, **Hist. des idées sociales en France,** T. I, p. 121.

(93) **Esprit des Lois,** II, 4.

(94) **Ibid.,** II, 4.

(95) **Ibid.,** II, 4.

(96) **Ibid.,** II, 4.

مؤسسة سياسية، فهي قوة توازن، حدّ وسط بين الملك والشعب. وهي بوجه خاص، التي تميّز الملكية من الاستبداد.

لا مكان في الدولة الاستبدادية لنخبة فكرية أو إجتماعيّة، فالاستبداد ينكّلُ بالكبار وليس بالشعب، «طالما أنَّ اضطراب الكبار هو من طبيعة الحكم الاستبدادي، فإن أمنهم يدخل في طبيعة الملكية»(97). إذن الكبار هم الذين يعانون من ربقة الاستبداد، لأن الشعب يعيش بهدوء وسط هذا الصراع الدائر بين الملك والنبلاء الذين يهدّدون سلطانه. ففي هذا الصراع يوضع الشعب على حدة، لأنّ عبوديته صادرة عن الكبار وعن المستبدّ ذاته. وكل تحالف بين هاتين القوتين لا هدف له سوى سحقه. هكذا، حين يكنسُ المستبدُ الكبارَ، فإن الشعب يعرف، حتى في بؤسه وتعاسته، نوعاً من السلام، لأن الكبار يثقلون كاهله ويستعبدونه أكثر مما يستعبده المستبد عينه(98). ومن ثَمّ، لئن كان الشعب مستعبداً في ظل الاستبداد، فإن الكبار هم أيضاً مُهدَّدون بالزوال(99).

ج ـ النظام والفوضى

إن التعارض بين الملكية والاستبداد يعود إلى تعارض النظام، وهو جمود وثبات، والفوضى التي تشكل سياسياً جوهر الاستبداد بالذات. إن تماهي النبلاء مع النظام والجمود والثبات، يعني بكل بساطة أن ملكاً بلا نبلاء لا يمكن تصوّره، وهذا ليس كل شيء، بل يمكنه أن يكون مستبدّاً حقيقياً. وإن مستلزمات آلية السلطة تخدم قضية المراتب وتحارب قضية المستبد، وهو كل أمير يستغني عن النبلاء. وتالياً لا تكون القوانين الثابتة والمقرَّرة سوى ثبات مؤسسة النبلاء والإكليروس(100).

ما يحمي الملكيّةُ إذن ويمنعها من الوقوع في الاستبداد هو هذه الحالة التوازنيّة، حالة تقاسم النفوذ بين الأمير والشعب. لكن هذا التوازن يفترضُ

(97) **Esprit des Lois**, VI, 21.

(98) **Ibid.**, V, 14.

(99) **Ibid.**, XIII, 12, 15, 19; III, 9.

(100) L. Althusser, Montesquieu, la Politique et l'histoire, p. 74.

حالةً من الكمال لكي يتمكن من الاستمرار، وهذا ما يستحيل تحقيقه، لأن كل مؤسسة، مثل كل جسم عضوي، تحمل في ذاتها بذرة إنحلال واضمحلال. وكذلك هو حال الممالك والملكيّات.

يحدّد مونتسكيو في **رسائل فارسية**، هذه الحالة التوازنية بأنها نظام قوى آليّ، تكون حصيلته المساواة، وتالياً، تقاسم السلطات. غير أنَّ هذا التوازن مضطربٌ في جوهره. فهو يتضمّن نوعاً من التوتّر لا يمكنُ استمراره. يقول مونتسكيو: إن الدولة الملكية هي «دولة عنفية، تنحلُّ دوماً إلى استبداد أو جمهورية. إذْ لا يمكن بتاتاً أن تكون القوَّة موزّعة بالتساوي بين الشعب والأمير؛ فيكون من الصعب الحفاظ على التوازن؛ إذن، لا مفرّ من نقص السلطة من جانبٍ؛ لكن الرجحان يكون عادةً من جانب الأمير، الذي يكون على رأس الجيوش»[101]. لذا، يلزم توطيدُ السلطات الوسيطة، الضمانة الوحيدة للشعب في مواجهة تجاوزات العاهل.

وعليه، تُقارن سلطة ملكٍ بهذا الماء الجاري من نبع عالٍ، والمنسكب في أقنية تخفّف من تدفّقه وتوجهه. بينما «يُقارَنُ الاستبدادُ بإعصارٍ يعصفُ بكل ما يعترض سبيله»[102]. إن طبيعة الحكم الملكي تفترض مجالاً وديمومة. والمجال هو مدى إتساع رقعة النفوذ الملكي، وهو بذلك حدُّ سلطانه[103]. والاستبداد هو مثل إعصار أو طوفان، ومثلهما، يفترض العنف والآنيّة.

تشكل طبقة النبلاء والإكليروس، في الملكية، العقبة التي تعطي للسياسة معناها وعمقها. ويرى مونتسكيو إن كل سلطة تُفسِد، وإن كل إنسان في السلطة يندفع إلى الإفراط في استعمالها، ما لم يجدْ حدّاً، ورقابةً، حتى وإن كان عاقلاً. إن الفضيلة، ذاتها، تحتاج إلى حدود[104].

وعلى غرار كل إنسان يتقلَّدُ سلطةً عليا، يكون الملك عَرْضةً للتسرع والتهوّر، وميّالاً إلى العسف والجور. من هنا ضرورة وجود سلطات وسيطة،

---

(101) **Lettre,** CII, p. 309.

(102) Lettre CXXXVI.

(103) L. Althusser, **Montesquieu, la politique et l'histoire,** p. 75.

(104) **Esprit des Lois,** XI, 4.

مهمّتها ردّه دوماً إلى الرُّشد، وذلك بالحدّ من سلطانه، فإذا شاء أن يتجاوز حدودَ العقل وأن يتدخَل في المشاريع التي تتعدّى السلطة المشروعة، ستمنعه عن ذلك طبقةُ النبلاء التي ستعارض أوامره بقوانينها.

ليس الملك حكيماً بطبيعته، لكنّه قد يصير حكيماً بالتجربة. لا بد من وقف السلطة بالسلطة، إذاً أُريد الحفاظ على الملكية من الوقوع في الاستبداد. يجب أن يُحمى الأمير من تجاوزاته. وهذا دور المراتب المتميّزة، التي تحمي الأمير من الشعب، وتحمي الشعب من الأمير. فطبقة النبلاء، (الأشراف)، هي التي تحفظ التوازن وتحدُّ من السلطة. هكذا، تكون الملكيّةُ محكومةً بالقوانين، وليس بالرجال، إنها نظام ملحقٌ بالقانون، بالحقوق؛ بينما الاستبدادُ في جوهره نظام سياسي بلا قوانين، ما دام هو سلطة الواحد المطلقة، وقوامه إرادةُ الواحد والعنف المحض.

لا تزال الملكية بعيدةً من التحول إلى سلطة معتدلة من حيث جوهرها بالذات، إذ يمارس شخص واحد السيادة العليا، ومن هنا ضرورةُ الإكثار من العقبات التي تحصر السلطة وتمنعها من التحول إلى سلطة كارثيّة. يقول: «للحكم الملكي امتياز كبير على الاستبداد. إذْ من طبيعته أن يكون تحت الأمير عدَّة مراتب تتولى أمور الدستور والتمسك به، وأن تكون الدولة أكثر ثباتاً، والدستور أكثر رسوخاً، وشخص الحاكمين أكثر أمناً واطمئناناً»[105].

ليس المطلوب عند مونتسكيو، كما هو الحال بالنسبة إلى معظم الفلاسفة السياسيين، دعوة الإنسان إلى ضبط أهوائه، لكي يحكم أقرانه وأنداده على نحوٍ أفضل، بل المطلوب، بالأولى، استرجاع هذا الحكم إلى أقصى حدٍ ممكن. ففي مواجهة العنف الاستبدادي، الكامن في صميم كل سلطة، سيتعيّن علينا اللجوء إلى القوانين[106]، والحال، لا بد من وجود سلطة ناظمة، تكفل وحدَها استقرار الحكم وحرية الأفراد.

4 ـ الاستبداد، خطر مستديم

إن اللوحة التي رسمها مونتسكيو للاستبداد الشرقي، تبيّن بجلاءٍ أنَّ

(105) **Esprit des Lois, V, II.**

(106) G. Benrekassa, **Montesquieu**, op. cit., p. 44.

الملكية المطلقة، الفرنسية والأوروبيّة، مستهدفة تماماً مثل دول الشرق الأدنى والهند والصين. فليس الاستبداد الشرقي سوى حدٍ للمقارنة، سوى مثل يتمثله، عندما يجابهه بنظام عصره[107].

هذا الاستبداد ليس هو النظام السائد في تركيا وفارس وحسب، بل هو أيضاً وخصوصاً، الوجه الآخر، الغواية الخاصة بكل سلطة مطلقة ومركزية. إن هذا النظام، كما وصفه مونتسكيو، هو الأضعف من حيث درجات الوجود التاريخي؛ وحتى ليمكن القول إنه لا يكاد يوجد. فهو بالأحرى تهديد أو خطر الأنظمة الفاسدة الأخرى، وهو مصير كل تطرّف وكل غلوٍ في السياسة. إن الصورة التي يرسمها مونتسكيو للاستبداد، تستند إلى مثل الأنظمة الشرقية، في الزمان الذي تفرض فيه نفسها، وتدحض ذاتها كفكرة. يقول آلتوسير: «لئن كان الاستبدادُ وهماً جغرافياً، فهو أيضاً وخاصة تنبيه تاريخي. لقد أكبَّ مونتسكيو على الملكية المطلقة، إن لم نقلْ على الملكية المطلقة في شخص، فعلى الأقل أكبَّ على الغوايات التي تنتظرها ألم يكتب: تجري الأنهارُ لتخلط في البحر؛ وتمضي الملكيات للانحلال في الاستبداد»[108].

أ ـ الاستبداد خطر وتهديد

المسألة المُثارة هنا هي مسألة السلطة المطلقة عموماً، مسألة جوهرها وممارستها وامتدادها وتجاوزاتها، ويرى مونتسكيو أنَّ الأنظمة السياسية تتمايز بدرجة الحرية، وأن هذه الحرية، وهي إحدى أهم صفات الطبيعة الإنسانية، يجب أن تكفل بالتنظيم الاجتماعي وبالسلطة السياسية. فالسلطة ذاتها إبداع إنساني، أي لا يوجد حكم صالح بذاته، ولا يوجد حكم مثالي. وان النظام السياسي الأفضل هو الذي يكون أكثر تطابقاً مع الاستعدادات العامة لكل شعب[109]. وعنده، ليست السياسة رفضاً لنظام معقول، في الواقع وبالقوّة.

وعلى غرار أفلاطون وأرسطو، يريد مونتسكيو سعادة المدينة، ويعتقد أن السياسة، إن لم تستطع تحقيق هذه السعادة، فهي قادرة، أقلّه، على

(107) K. Wittfogel, **Le despotisme oriental**, op. cit., p. 8.

(108) L. Althusser, **Montesquieu, la politique et l'histoire**, p. 92.

(109) **Esprit des Lois**, XI, 8.

المساهمة في تحقيقها. لقد كتب: «لو كان في مستطاعي (في التمهيد لـ **روح القوانين**)، أن أجعل هؤلاء الذين يحكمون، يزيدون من معارفهم بالنسبة إلى ما ينبغي عليهم أن يعلموا، وأن أجعل أولئك الذين يطيعون، يكتشفون لذة جديدة في الطاعة، لاعتقدت أنني من أسعد الناس». إن قوام هذه السعادة، هو مكافحة العسف بكل صوره، ولا سيما العسف السياسي.

مقصد مونتسكيو هو، إذن، إنقاذُ الإنسان من كل استبداد، وابعاده عن كل صورة تعسفيّة[110]. للعسف، أينما وجد وكيفما وجد، دواء واحد: القاعدة، القاعدة التي تضبط القوى وتعدلها، بحيث تكون موازينها «متوازنة» باستمرار[111]. والحال، فإن هذا الثابت، يرفعه مونتسكيو إلى مصاف الواجب أو الضرورة. فالنظام وحده هو الذي يستطيع إستبعاد كل عسف، والحفاظ على النظامية في المؤسسات الإنسانية بفضل القانون، وهو يريد استبعاد التعسف من المجال الإنساني، مثلما يُستبعد العَرَض من الحقل الفيزيائي، من هنا الأهمية الكبرى التي ينيطها بالقوانين، ينبغي، في رأيه، تنويرُ التاريخ بالقوانين، وتنوير القوانين بالتاريخ.

عند صاحب **روح القوانين**، تُفَسَّرُ هذه الأهمية المناطة بالقوانين، بحذر تجاه الإنسان، وهو كائن ضعيف بطبيعته؛ ومن ثمَّ، عاجز عن تخطي أهوائه وانفعالاته. يقول: «إن الإنسانَ كائن محدود، فهو عرضة للجهل وللخطأ، مثل كل العقول المحدودة؛ وهو ينسى ما عنده من معارف طفيفة، وهو، كمخلوق حسّاس، يغدو عُرْضة لألف هوىً»[112]. وعليه، لا يكون في متناوله اللامتناهي، المطلق. وإن هذا الضعف في الطبيعة البشرية هو الذي يسوّغ ويبيّن وجود القوانين وضرورتها في أي دستور. لأن كل حكم يقع، من دونها، في الاستبداد أو في الفوضى.

في منظار مونتسكيو، القانونُ هو العقل البشري بوصفه مدبِّراً لكل

---

(110) G. Davy, Remarques sur la méthode de Montesquieu, **Revue de Métaph. et de Morale**, 1939, p. 572.

(111) **Ibid.**, p. 572.

(112) **Esprit des Lois**, I, 1.

شعوب الأرض[113]. وهذه القوانين هي الأنظمة، وهي لم تعدْ متعلقة بالعلاقة القائمة بين الإنسان وظروف حياته، بل بالطبيعة البشرية. إن هامش ضرورة وجود هذه القوانين لم يعد متعلقاً بالمسافة التي تفصل اللاوعي الإنساني عن وعي قوانينه، بل تتعلق بالشرط الإنساني عينه[114].

نحن هنا في عالم القيم الأزلية: يجب الانصياع للقوانين، ويجب الاعتراف بفضل واضعها، وبتمجيده القوانين، يقترب مونتسكيو من أفلاطون؛ لكنه خلافاً لأفلاطون وأرسطو اللذين يربطان القانونَ بنظام عادل، يجد العلاقة في ما بين الحرية والقانون؛ «أساساً تكمن الحرية في عدم الإكراه على فعل شيء لا يأمر به القانون»[115]. وعنده أن المجتمع السياسي هو ذلك الذي تسوده القوانين والحق إلى جانب الحرية.

وهكذا يوصف بالاستبدادي، ليس فقط كل حكم فردي وعسفي، بل أيضاً كل حكم لا يحترم القوانين والحرية. والديمقراطية ذاتها، بلا قوانين وبلا ممثلين، تكون استبداداً شعبياً مباشراً، وذلك لأن مونتسكيو لا يثق إطلاقاً بإراداتٍ عشوائية ومخادعة، نراه يرفض إناطة السلطة بما يسميه عامة الشعب، «ليس في العالم ما هو أشدّ إهانةً من الجمهوريات. . . . فعامة الشعب هي المستبد، الطاغية الأكثر سفاهةً الذي يمكن وجوده». وكان نظراءُ مونتسكيو في القرن الثامن عشر يشاطرونه هذه النظرة إلى الشعب الطيّب، هذا مثلاً هو رأي ڤولتير، مابلي (Mably)، بوڤون، وحتى رأي كوندورسيه. . . فهم لا يتصوَّرون أية مشاركة طبيعية في الشأن العام، من جانب الفقراء، أولئك الذين ليس لهم فيه مصلحة ملموسة، مادية، إقليمية[116].

إن تصور مونتسكيو للشعب قريب جداً من تصوّر أفلاطون. يرى كلاهما أن الشعب محكوم بغرائزه وأهوائه، ومن ثمَّ يكون عاجزاً عن التفكير والتبصر وإصدار الأحكام. يرى مونتسكيو أنَّ الامتلاك أساس الحكم، وهو بذلك

---

(113) يرى هيغل أن القانون هو العقل بالفعل؛ الفقرة 529 من الانسيكلوبيديا Ibid., I; 1;

(114) L. Althusser, Montesquie... , op. cit., p. 39.

(115) Esprit des Lois, XXVI, 20.

(116) M. Le Roy, Hist. des idées sociales en France, op. cit., p. 100.

يختلف مع أفلاطون. إنها فكرة الفيزيوقراطيين والموسوعيين، وحتى فكرة روسو. كتب ديدرو: «كل إنسان يملك في الدولة يكون مهتمّاً بمصلحة الدولة. فهذه القيمة القصوى للملكية الخاصة تفسّر سببَ إدانة مونتسكيو للاستبداد، النظام الذي يكون فيه الأمير هو المالك الوحيد، المتصرّف الوحيد، والوريث الوحيد لكل رعاياه. وهذا ما يفسر أيضاً الإقلاع عن زرع الأراضي، لأن الرعايا الذين لا يملكون شيئاً، لا تكون لهم أية مصلحة في العمل، مما يجعل «كل الأرض بوراً، كلها صحراء»[117]. ويرى مونتسكيو أن الاقتصاد يتعلق بالسياسة أكثر مما يتعلق بالجغرافيا. وبما أن الاستبداد يولّد البؤس، فإن الازدهار ابنُ الحرية[118]. وعنده «أن البلاد لا تزرع بسبب خصوبتها، بل بسبب حريتها»[119].

إن هذه الأهمية المناطة بالمُلكية الخاصة، المتعلّقة كلياً بالحرية، كانت الفكرة السائدة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وبنحو خاص، كان هيغل قد شدّد على العلاقة الجدلية بين الحرية والمُلكية، فجعل إحداهما شرطاً ضرورياً للأخرى. ورأى، مثل مونتسكيو، أنَّ الملكية الخاصة هي الصورة الأساسية للحرية[120]. فالمُلكية هي هذه العلاقة بين الشيء والشخص، إذْ لا يمكن طرح الحرية دون طرح تحققها، تخارجها، تجسدها الخارجي في المُلكية. إن العلاقة إذن في نظر هيغل بين الملكية والحرية هي شيء جوهري وليسَ شيئاً عَرَضياً، إنها علاقة عضوية، أي أن الحرية لا يمكن وجودها كحرية إن لم تتجسّد في مُلكية[121]. وبالملكية، تكون للشخص علاقة بأشخاص آخرين يعترفون به ويعترف بهم[122].

لكن إذا كان مونتسكيو قد دافع عن حق المُلكية، وحدَّد الحرية بالأمن والضمان، فإن مقصده لم يكن مع ذلك الدفاع عن الشعب وحماية حقوقه،

---

(117) Esprit des Lois, V, 14. Pensées, No 1730.

(118) Ehrard, Politique de Montesquieu, op. cit., p. 244.

(119) Esprit des Lois, XVIII, 3.

(120) Principes de la philos. du droit, 41- 42.

(121) Ibid., 41.

(122) Bourgeois, La Pensée politique de Hegel, P.U.F., 1969, p. 115.

حتى في نظام استبدادي؛ بل كان مقصده الدفاع عن النبلاء وحمايتهم من شطط النظام الملكي المطلق. ولئن أدّعى احترام الحرية المدنية، فإنه رفضَ في المقابل المساواة السياسية بين الناس، فهو يرى، مثل أفلاطون وأرسطو، أن المساواة الحقيقية هي المساواة الهندسية، النسبيّة. كتب **إهرارد**: «إن هذا الاهتمام بتسويغ التفاوت الاجتماعي لصالح مثال الحرية، يميّز مونتسكيو من معاصريه تمييزاً واضحاً»(123).

ب ـ توازن السلطة وتراتب السلطات

في منظار مونتسكيو، ليست الحرية حصيلة بنية سياسية وحيدة، بل هي نتاج تقسيم السلطات وتوازنها. وعليه يستلزم الحفاظُ على الحرية أن تُقسَّم القوَّة، لأن تجزئة السلطة وتوازن القوى يظلاّن، في نظره، المعيار الأساسي لاعتدال أيّ نظام سياسي. لكنَّ هذه القاعدة لا يمكن تطبيقها على الاستبداد، لأنه بطبيعته بالذات، تطرُّفٌ وشطط. فمن تناقض القول، الكلامُ على استبداد معتدل. وأما الملكية فهي، بطبيعتها، تراتب سلطات، شبكة قنوات يُصار فيها إلى انتظام القوَّة. وخلافاً للاستبداد، تنزع المَلَكيّةُ إلى أن تكون أكثر حرية، بقدر ما تمارس تقسيم السلطات والفصل بينها، وهكذا، كل ما يُسهم في الحدِّ من سلطة الملك، مثل العدالة الاقطاعية والكنسية وامتيازات النبلاء الاقتصادية، والمصالح والمجالس النيابية، يكون ضمانةً للحرية(124).

كل ما ينزع إلى تجاوز القانون، يبدو استبدادياً، إلاّ أن الاستبداد الحقيقي يكون أيضاً: ذلك الذي يسود حتى في ظلّ القوانين؛ وهو في نظر مونتسكيو من أسوأ أشكال الطغيان: «لا يوجد طغيان أشدّ من الطغيان الذي يُمارس في ظل القوانين وتحت ألوان العدالة»(125). يطرح مونتسكيو الاعتدالَ بوصفه العلاج الوحيد للاستبداد في كل صوره. لكنَّ الاعتدال، في نظره، لا ينحصر في الاحترام الحقوقي المجرّد للشرعية القانونية. فهو يقوم أساساً على توازن السلطة وتقاسمها، وهذا التوازن لا يعني أن كل قوَّة تشارك في كل

---

(123) Ehrard, **Politique de Montesquieu**, p. 148.

(124) G. Benrekassa, **Montesquie**, p. 47.

(125) **Considérations**, XIV.

سلطة مشاركة فعلية، بل يعني بكل بساطة أن كل قوّة تراقِب السلطات الأخرى، مثلما تخضع بدورها لرقابتها، هذه الرقابة تحول دون إفراط كل قوّة في استعمال سلطتها التي تتقلّدها[126]، يجب على السلطة أن تحدَّ من السلطة، وهذا لا يعني الفصل التام بين السلطات، أي أنها سلطات مستقلة، بل يعني أنها متمايزة ومتباينة[127].

إن الاستبداد خارج العملية، سواءٌ تعلّق الأمر عند مونتسكيو بفصل السلطات أو تمايزها، أو حتى استقلالها. إذْ لا يوجد في هذا النظام سوى إرادة واحدة وسلطة واحدة، وتالياً لا وجود للحرية ولا للضمانة. إن تفريق السلطات يتعلّق بالأنظمة المعتدلة وخصوصاً بالملكيّة، وبالوسائل اللازمة للحؤول دون وقوعها في الاستبداد. يسلّم مونتسكيو بأنْ يتقلّد الملكُ السلطة التشريعية، إلى جانب السلطة الإجرائية، التنفيذية، «في المَلَكيّات التي نعرفها، للأمير ـ قوّةٌ تنفيذية وتشريعية، على الأقل، جزء من القوّة التشريعية، لكنه لا يحكم»[128]. لكن إذا أضافَ الملكُ سلطة الحكم إلى السلطتين الأخريين، لا يعود الحكم معتدلاً ويقع في استبداد مرعب مثل الاستبداد السائد في تركيا العثمانية[129]. والحال إذا كان الملك يحكم بنفسه، فمن الممكن أنّ يضيع كل شيء، وأن يقوِّض الدستور، وأن تزول السلطاتُ الوسيطة المترابطة[130].

لكن إذا كان مونتسكيو يدين الاستبداد، ويقترح فصلَ السلطات لضمان الحرية السياسية، فمن الممكن التساؤل: لصالح مَنْ يضعُ نظريته؟ من البيّن تماماً أن مونتسكيو يقصد الدفاع عن طبقته. الواقع أن الفصل بين السلطات ضمانٌ للحرية السياسية؛ فالحرية برأيه هي أمنُ الأشخاص والممتلكات، وتالياً الحرية هي امتياز النبلاء. أما الشعب فليس عنده مَلكية يحتاج إلى ضمانها، وشخصه لا يمثل أي خطر على عرش الملك، وحدهم الكبار يتهددهم خطر الزوال في ظل الاستبداد، وان فصل

---

(126) **Esprit des Lois**, XI, 6.

(127) C. Eisenmann, **L'esprit des Lois et la séparation des pouvoirs**, Paris 1933, p. 190.

(128) **Esprit des Lois**, XI, 2.

(129) **Ibid.**, XI, 6.

(130) **Ibid.**, VI, 5.

السلطات يرمي إلى حماية النبلاء من عسف الأمير.

إذن، السياسة الاستبدادية تكون موجهة مباشرةً ضد طبقة النبلاء. والشعب، الذي لا تعدو سيادته وقوته مجالَ النظرية البحتة، يظل في أي نظام عُرضةً للجهل والانفعال والعنف.

يدين مونتسكيو الاستبداد إدانة قاطعة، فهو يشكل تهديداً للحرية السياسية وللحقوق الفردية. لكن ما يدهش قارئ **روح القوانين**، هو أنّه لا يجد فيه أي تفريق بين مختلف أشكال الاستبداد، كما لا يجد فيه أي تلميح إلى الاستبداد المستنير. فمونتسكيو ينفي مبدأ أي تفوق قائم على نظام فعّال، وهذه فكرة عزيزة على الفيزيوقراطيين: المنظّرين للاستبداد الشرعي والمدافعين عنه.

الفصل الثاني

الفيزيوقراطيون: الاستبداد المستنير والشرعي

مع الفيزيوقراطيين، ينقلبُ مفهومُ الاستبداد رأساً على عقب. ففي مواجهة «الحكم المرعب»[1] لمجنون «كاسر لا يسمع سوى صوت نزوته»، يضع الفيزيوقراطيون صورةَ مستبد متفوّق، متنوّر، مستنير، سيعرف كيف يحترم القوانين الطبيعية والنظام الجوهري للمجتمع. في رأيهم، الاستبدادُ ضرورة طبيعية واجتماعية؛ لأن المجتمع يمتنع وجوده بلا أمير يأمر ورعايا تدين له بالطاعة. يجب أن تكون سلطة هذا الأمير واحدة، لأن كل تقاسم يضعفها وحتى يلغيها. وان الخلط بين حق الإمرة وواجب الطاعة من شأنه تقويض كل اجتماع بشري.

إن المهمة الأساسية للدولة الاستبدادية هي نشر الأنوار، «فكل أرض لا تتلقّى أبداً أشعة الشمس تُصاب بالعُقم؛ ولا تعطي سوى ثمار مريضة، وهكذا هو حال النفوس؛ التعليم هو شمسها». يكرّر ميرابو: لا يحتاج الإنسانُ إلى الحكم، إلاّ لأنه بحاجة إلى التعلّم.

لكنما الاستبداد هو أيضاً احترام المُلكية والحرية. يرى الفيزيوقراطيون أنّ المُلكية الفردية هي المبدأ الأول بين كل المبادئ، فهو المبدأ الأساسي الممتاز، وبكيفيةٍ ما، تصدرُ الحرية الشخصية عن حق المُلكية[2]. إن المُلكية ـ

(1) **Esprit des Lois**, III, 9.

(2) G. Weuleresse, **La Phisiocratie sous le ministère de Turgot et de Necker**, op. cit., p. 305.

الحرية ـ الأمن، تترابط ترابطاً وثيقاً لدى الفيزيوقراطيين ومونتسكيو على حدٍ سواء، ولكن، إذا كان الإنسان مصنوعاً لأجل الحرية، فإن طبيعته لا تتضمن المساواة والاستقلال، وهو لا يتعيّن عليه الاستمتاع بقسطٍ من الحرية يناسبه، إلاّ في المجتمع؛ ولا يمكن وجود المجتمع دون أميرٍ يأمر باستبداد.

على هذا النحو، يرفضُ الفيزيوقراطيّون كل فصل بين السلطات، وكل سيادة شعبية. فهم يرون أنَّ الاستبداد الشرعي، القانوني، هدفه جعل المواطنين نافعين وسعداء. مع ذلك يظل قائماً التساؤلُ عن كيفية التوفيق بين هذه السعادة وتفاوت الشروط الذي يشكل في نظرهم ركيزة كل عدل اجتماعي. كيف يمكن توفير السعادة لمن لا يملكون ولا يحوزون ولا يعدّون مواطنين؟

1 ـ الحكم المطابق للنظام الطبيعي

القرن الثامن عشر هو قرن الاستبداد المستنير، ولكنَّ كلمتي «الاستبداد المستنير» لم تكن موجودة في ذلك القرن(3)؛ إذْ لم يستعملها أيُّ فيلسوف استعمالاً صريحاً، صحيح أن معظم أولئك الفلاسفة كانوا من أنصار حكم قوي، متنوّر، يكفل التوافق بين المصلحتين الخاصة والعامة؛ لكنَّ أياً منهم لم يقف صراحة إلى جانب الاستبداد، ولو كان مستنيراً، فلا نجد عند ڤولتير أو لامتري (La Mettrie) أية عقيدة كاملة ومتماسكة، على الرغم من أنهما حلماً، كلاهما، بترشيد الدولة. هناك نظرية كاملة في الاستبداد، موجودة لدى الفيزيوقراطيين، لكن المقصود، في نظرهم، هو الاستبداد الشرعي، القانوني.

في كتاب شهير، عنوانه «النظام الطبيعي والأساسي للمجتمعات السياسيّة» أطلق **مرسييه دِ لا ريڤيير** (Mercier de la Rivière) العبارة، فهو يرى أنّ الاستبداد ضروري لحكم مطابق للنظام الطبيعي؛ لكنَّ هذا الاستبداد يجب أن يكون قانونياً، شرعياً. فما المقصود بـ «الاستبداد»؟ وكيف يمكنه أن يكون شرعياً؟ إن الاستبداد الشرعي يعني، في نظر الفيزيوقراطيين، أنه متطابق مع القوانين. لكن هل يمكن، بلا تناقض، الكلامُ على استبداد شرعي؟ هل يمكن

(3) P. Vaucher, **Le despotisme éclairé**, Centre de documentation Universitaire, 1948, p. 3; M. Prélot, **Histoire des idées politiques**, op. cit., p. 341.

الكلام على سلطة تكون استبدادية وشرعية في آنٍ واحد؟ يرى مرسييه دِ لا ريڤيير أن السلطة تتحدد بالقدرة المادية على فرض الطاعة، وينبغي النظر إلى هذه السلطة كما لو كانت وحيدة، أي لا يمكن وجود سلطتين رفيعتين في آن واحد وفي مجتمع واحد. «من جوهر السلطة عدم تشاطرها؛ إن تقسيمها قد يعني جعلها عاجزة عن الفعل، وتالياً يعني إلغاءها؛ لأن السلطة لا تكون سلطة إلا بقدْر ما تستطيع التصرّف والعمل لإنقاذ إراداتها»[4]. من الضروري أن تكون السلطة واحدة، لا بالنسبة إلى الفعل الذي يجب عليها القيام به وحسب، بل أيضاً وخصوصاً بالنسبة إلى المبدأ الذي تصدر عنه، يقول: من المؤكد أن من غير الممكن وجود قوتين سياسيتين أينما توجد معرفة جليّة بالنظام: فالإبانةُ الواحدة لا يمكنها أن تتمَّ إلا عن نقطةٍ واحدة لاجتماع كل الإرادات والقوى؛ وتالياً لا يمكنها الانقسام إلاّ بقدْر ما تكون مفتقرة إلى الوضوح والإبانة، أو أقله، إلى اليقين الذي يقوم مقام البيّنة[5].

أ ـ سلطة استبدادية وشرعية

إن السلطة الواحدة وغير القابلة للتجزئة، لا يمكنها إلاّ أن تكون استبدادية، أي أن تكون قوة البيّنة التي لا تُقهر، بمعنى أنها تقود إراداتنا وأفعالنا معاً. إن استبداد البيّنة الطبيعي يجلبُ الاستبداد الاجتماعي؛ «فالنظام الأساسي لكل مجتمع هو نظام بيّن؛ وبما أن سلطة البيّنة واحدة على الدوام، فليس من الممكن أن تكون بيّنة هذا النظام علنية وعامة، دون أن تحكم حكماً استبدادياً»[6]. والحال، لا يمكن النظام الأساسي أن يتقبّل سوى مرجعية واحدة، وتالياً سوى قائد واحد، وإلاّ تناقضت البيّنة مع نفسها، وهذا مستحيل لأنها هي عين الوضوح.

يرى مرسييه دلاريڤيير أن الاستبداد ضرورة مادية، طبيعية، قبل أن يكون ضرورة إجتماعية، وأن الأمير الذي يأمر باسم البيّنة لا يمكنه أن يكون سوى مستبدّ[7]. كما أن الطبيعة ذاتها، الخاضعة لنظام بيّن، تستلزم أن يكون الحكمُ

(4) **L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques,** éd. Geuthner, Paris, 1910, p. 99.

(5) **Ibid.,** p. 99.

(6) **Ibid.,** p. 129.

(7) **Ibid.,** p. 129.

الاجتماعي حكماً استبدادياً؛ وإن الإنسان بحكم انصرافه للعيش في مجتمع، ينصرف إلى العيش في ظل الاستبداد، فالحكم الاستبدادي يستطيع وحده أن يوفّر للمجتمع أفضل أحواله الممكنة.

على أن الاستبداد المقصود هنا، هو استبداد شرعي، أي قائم قياماً طبيعياً وضرورياً على بيّنةِ قوانين نظام أساسي، فيترتّب على ذلك أن الاستبداد الشرعي هو أفضل حكم ممكن، لأنه يؤمّنُ للمجتمع التقيّد الصادق والثابت بنظامه الأساسي، الأنفع والأجدى.

إن هذا الاستبداد الذي يستلزم التعليم والعلم، لا يختلف عن الاستبداد التعسفي وحسب، بل هو نقيضه تماماً. فالأول هو ثمرة النظام، والآخر هو نتاج الجهل والفوضى[8]، لذا فهو رهيب ومشؤوم بالنسبة إلى القاهر والمقهور على حدٍ سواء. إن الاستبداد التعسفي يقوم فقط على القوة المادية المرتبط بها إلى حدٍ بعيد، والتي لا يمكنه الاستغناء عنها. وإن هذه القوّة، أساس سلطته التعسفية، هي بالذات القوّة التي تجرّده من سلطانه ومرجعيته[9]، والواقع أن المستبد الجائر يأمر ولا يحكم، لأن إرادته التعسفية فوق القوانين التي يضعها عشوائياً. فلا يمكن القول إن في دولته قوانين؛ وان حكماً بلا قوانين لهو فكرة متناقضة، لأنه لم يعد حكماً[10].

الواجب الوحيد في هذه الدولة هو الطاعة؛ وليس لهذا الواجب حدود، إذ ليس للشعب أي حقّ أكيد، أي واجب متبادل، أية مصلحة مشتركة، وتالياً لا يكون مرتبطاً بهذه السلطة بأي رباط اجتماعي، «لا يوجد بتاتاً رباط اجتماعي بلا مجتمع؛ ولا يوجد مجتمع بتاتاً بين قاهرٍ ومقهورين: فالمجتمع يتلاشى تماماً منذ أن تقوم الأساليب التعسفية لقوة عليا بتحطيم التبادل بين الحقوق والواجبات»[11]. في مقابل هذا الاستبداد الجائر، يقوم الاستبداد الشرعي، الذي يتميّز بمعرفة جليّة على صعيد النظام الطبيعي والأساسي للمجتمعات، إنه استبداد شخصيّ، لكنّه خيِّر؛ وهو

---

(8) L'Ordre Naturel et Essentiel, op. cit., p. 130.

(9) Ibid., p. 132.

(10) Ibid., p. 133.

(11) Ibid., p. 135.

مصدر كل سعادة وكل كمال للسلطان ولشعبه على حدٍ سواء.

بيد أن التعارض الأساسي بين الاستبداد التعسفي والاستبداد الشرعي، يكمن في كون الأول يضع نفسه فوق القوانين، بينما الثاني يتقيد أساساً بالقوانين الثابتة التي تكون عدالتها وضرورتها واضحتين على الدوام. غير أن وجود القوانين ألا يحدّ من سلطان المستبد المطلق والسياديّ؟ وهذه القوانين ألا تشكّل قوّة أخرى تتعارض مع سلطان الملك، وتستلتزم بدورها طاعةً كاملة من جانب الرعية؟

يقول مرسييه: إن كل تفريق بين السلطة الشخصية وسلطة القوانين لا يمكنه أن يكون سوى تفريق اصطناعي، سببه الجهل. ففي الواقع، ليست سلطة القوانين وسلطة العاهل سوى سلطة واحدة ووحيدة. إذْ لو كان هناك سلطتان، لتعيّن على إحداهما أن تكون فوق الأخرى، أي أن تكون إحداهما مهيمنة، والأخرى موضع هيمنة[12]. يمكن تطبيق هذه الحالة على الاستبداد التعسفي حيث تكون سلطة القوانين معدومة في مواجهة سلطان المستبد الجائر. ولكن القوانين في الاستبداد الشرعي تكون تعبيراً عن نظام بيّن، وتستمد كل سلطانها من هذه البيّنة. ولكنها إذا كانت في الواقع «تتمتع بهذه السلطة، وإذا صارت استبدادية، فذلك لأن السلطة عينها تكمن في القوّة المنفِّذة؛ بحيث نلاحظ دوماً، بين الأمة وسلطان البيّنة، سلطةَ العاهل الشخصية من خلال الوزارة التي يجري التعرّف إلى بينتها تعرّفاً ملموساً من جانب كل الذين يعيشون في كنفها»[13].

إن القوانين الوضعية، وهي حصيلة قوانين النظام الأساسية، تعبّر بوضوح في آنٍ عن النظام الضروري وعن إرادة السلطان، هكذا يجري استبعاد وجود سلطتين متمايزتين، بوصفه وجوداً مستحيلاً، ذاك أن من المستحيل على استبداد القوانين ألاّ يكون شخصياً بالنسبة إلى القوَّة التي تأمر وتعمل بموجب البيّنة التي تعبّر القوانينَ عنها خير تعبير.

إن قوَّة الاستبداد الشرعي لا تقبل الزعزعة، خلافاً لقوة الاستبداد

(12) L'ordre Naturel et Essentiel, p. 140.

(13) Ibid., p. 140.

التعسفي، لأن بيّنتها، أي مبدأها، بينة ثابتة، غير قابلة للتبدل. مصدر هذه القوة ليس تفوقها، بل وحدتها، نعني أن من المستحيل أن يكون هناك قوّة أخرى سواها، تكون هي أيضاً قوّة البيّنةُ تقودُ قبل أن يأمر السلطان، وبذلك تمكّن إراداتِ الملك من أن تكون هي الإرادات الثابتة والواحدة للأمة جمعاء؛ فهي تتمتع، من بعده، بالمرجعية الاستبدادية عينها التي كانت تتمتع بها في حياته. حتى إن هذه المرجعية السلطانية خاصّةً بها، لدرجة أنَّ بيّنة عدالتها لا تسمح بقيام مزاعم تكون مناقضة لها. وهكذا لا يقف أحد ضده، لأن من غير الممكن الوقوف ضد إراداته؛ ولا يمكن الوقوف ضد إراداته، لأن ذلك قد يستوجب الوقوف ضد قوّة البيّنة»(14).

هكذا يستبعد مرسييه كل تعارض وكل تناقض بين الاستبداد الشرعي والقوانين، ولئن تميّز الاستبداد التعسفي بجهل القوانين، فإن الاستبداد الشرعي، في المقابل، لا يكون سوى معرفة القوانين وتطبيقها، الأمر الذي يقودنا إلى القول إن المستبد الحقيقي، في نظر مرسييه، هو القانون ذاته، القانون الذي يعبّر عن جوهر العدالة، وعليه من الضرورة المطلقة «أن تكون هذه القوانين ثابتة، لأن العدالة ثابتة في جوهرها؛ ومن الضروري أن تكون بالغة البساطة وشديدة الوضوح في منطوقها، بحيث لا يتمكن التعسف من الانزلاق إلى كيفية تأويل القوانين أو كيفية تطبيقها»(15).

يرى مرسييه أن السلطان لا يصنع القوانين الطبيعية، فهي قوانين جاهزة، من صنع الألوهة. أما القانون الوضعي فليس في نظره سوى «التصريح بالقوانين الأساسية في النظام الاجتماعي». ولا يقوم المستبد بغير تطبيق هذه القوانين الطبيعية والأساسية على مختلف الحالات التي يمكن توقعها وطبعها بطابع السلطة التي تكفل تطبيقها الثابت.

والحال فإن القوانين المقصودة هنا هي قوانين المجتمعات الأساسية والطبيعيّة، وليس للمستبد سوى مهمة تطبيقها والسهر على حُسن التقيد بها. وعليه، لا يمكن للمستبد أن يعطي القوانين ولا أن يضعها، حسبما صرّح به

(14) L'ordre Naturel et Essentiel, p. 142.

(15) L'Ordre Naturel et Essentiel, p. 36.

مرسييه لكاترين؛ فهذه مهمّة لم يكلّف الله بها أحداً من الناس، يقول: «مَنْ يكون الإنسان حتى يظن نفسه قادراً على إملاءِ القوانين على الكائنات التي لا يعرفها أولا يعرف عنها سوى القليل! وبأي حق يمكنه فرض القوانين على الكائنات التي لم يضعها الله بين يديه؟».

إن التصوّر الذي يكوّنه الفيزيوقراطيّون عن القانون هو من الغموض والالتباس بحيث يمكن التساؤل عما إذا كان الأمر، عندهم، لا يتعلّق بخللٍ في مبدأ القانون ذاته! وبهذا الصدد كتب بودو: «لقد أُطلق اسم قوانين على كل إرادات السلطان، بصفته هذه، وحتى على تلك التي لا تتناول سوى التفاصيل اليومية للتعليم، للحماية. . . ، وبما أن كل رعايا السلطان يدينون لهذه الأحكام بالطاعة والاحترام، فقد جرى خلطها مع القوانين الثابتة للعدالة الجوهرية، ومع نظام الطبيعة الخيّر»[16]. غير أن هذا الخلط وهذا الضعف لا يقلّلان من أهمية القوانين في النظام الاجتماعي وفي النظام الطبيعي على حدٍ سواء.

إن القانون هو الذي يطهّر استبدادَ الفيزيوقراطيّين من شائبة العسف العالقة به منذ أجيال. ففي نظرهم، ليس الاستبداد الشرعي سوى التطبيق العملي للعلم الاقتصادي، لمعرفة النظام الطبيعي للمجتمعات[17]. والحال، فإن المستبد الفيزيوقراطي هو مستبد اقتصادوي (économiste)؛ فهو إنعكاس لعصره الذي شهد ازدهار العلم الاقتصادي وكماله، ومعه شهدَ مفاهيم «المجتمع»، «الإجتماعي» و«النظام الاجتماعي» بالمعنى الحديث للكلمة، يقول م. لروا: من الصواب التشديد على رهافة الحس الاجتماعي لدى الفيزيوقراطيين، فكانوا تقريباً من أوائل الذين أشاروا إلى وجود مجتمع قوامه الواجبات والالتزامات، هو إجتماع قديم أرقى من الدولة وأوسع منها[18].

في هذه المنظومة، تحتل المُلكية المكانةَ الأولى، وتشكل المبدأ الأول للحكم والحكومة، «دون قانون آخر سوى قانون المُلكية، دون معرفةٍ أخرى

(16) Baudeau, Introd. à la Philos. économique, Coll. Daire, p. 788.

(17) M. Le Roy, Hist. des idées Sociales en France, T. I, p. 161.

(18) Ibid., p. 159.

سوى معرفة العقل الجوهري والقديم لكل القوانين، دون فلسفةٍ أخرى سوى الفلسفة التي تلقّنها الطبيعة لكل الناس، نرى أن مجتمعاً قد تكوّن، متمتعاً من الخارج بأكبر قوام سياسي، ومن الداخل، بأكبر ازدهار»[19].

وهكذا لا يتعين على الاستبداد الشرعي الحفاظ على المُلكية وحسب، بل يتعيّن عليه أن يجعلها مبدأه الأول: فحيث لا مُلكية، لا استبداد شرعي، بالمُلكية ينتقل الإنسان من الطبيعة إلى المجتمع، ويرقى من الحق إلى الأخلاق، إن المُلكية هي أساس المجتمع[20]، وبها يغدو المجتمع امتداداً للطبيعة، ويؤكد الإنسانُ ذاته سيّداً على ظواهر إنتاج الثروات وتوزيعها، يرى الفيزيوقراطيّون أنَّ الواجب الرئيس للحكومات هو احترام المُلكيّة، كما يرون ضرورة تكليف الملاّكين العقاريين والمزارعين بأمور الدولة: فهم وحدهم الذين يحق لهم القول إنهم الدولة. يقول كازاليس (Cazalès): «إن الملاّك وحدَه هو المواطن الحقيقي».

ويقول مرسييه: إن الملكية تولد من الحاجات الأولية للبشر، من ضرورة إشباع هذه الحاجات، ومن هنا يخرج مجمَّعُ الحقوق والواجبات الاجتماعية. ولا يمكن تصوّر الحرية ذاتها من دون المُلكية، «فلا تشكل الحرية والمُلكية سوى امتياز واحد ووحيد، يتغير اسمه بحسب طريقة النظر إليه»[21]. لكن كيف تولد الحرية ذاتها من المُلكية؟ يقول مرسييه: لئن كانت المُلكية هي حق التمتع بمُلكٍ ما، فلا يمكن تصور هذا الحق دون حرية ممارسته، ولا دون الأمن الذي يحميه[22]. هذه في نظره بديهيّات بيّنة تحمل «الطابع المقدس لضرورةٍ مطلقة، لعدالةٍ ثابتة». وبعيداً من الشعور بأدنى ريبٍ في هذه السلاسل من البيّنات، يعتبرها بمثابة «الرابط المجتمعي الذي لا يقبل الانحلال».

---

(19) **L'Ordre Naturel et Essentiel,** p. 350.

(20) نجد أهمية المُلكية هذه، عند:

D'Holbach, **Système social,** T. II, p. 8.

Voltaire, **Diction. Philos.,** art. **«Propriété».**

(21) L'Ordre Naturel et Essentiel, p. 24- 25.

(22) **Ibid.,** p. 25; 336.

من الواضح أنَّ الأمر لا يتعلق هنا بالحرية السياسية، ولا حتى بالحرية الميتافيزيقية التي تقوم، في نظر مرسييه، على ملكةِ تكوين الإرادات[23]. يقول إن إنساناً يحتفظ حتى في الأصفاد الحديدية بالحرية الميتافيزيقية، حرية الرغبة، حرية الإرادة؛ ولكنه لا يملك عندئذٍ حرية التنفيذ المادية[24]. إنما الحرية المقصودة هي الحرية الاجتماعية، «الطبيعية»، التي لا تقبل الانفصال بتاتاً عن حق الملكية الذي يختلط به. يحدّد مرسييه هذه الحرية بأنها استقلال الإرادات الغريبة الذي يجيز لنا تقويم حقوقنا في الملكية إلى أبعد حد ممكن، وأن نستمد منها كل المتع التي يمكن نشوؤها منها، دون إلحاق الأذى بحقوق ملكية البشر الآخرين[25].

يضع بودو هذه الحرية الاجتماعية والاقتصادية في مواجهة الحرية المدنية عند مونتسكيو: وهي ألا يكون المرء مكرهاً على القيام بشيء لا يأمر به القانون[26]؛ ويقول بودو إن هذا التعريف لكي يكون صالحاً، يستلزم أن يُضاف إليه المبدأ الأساسي لكل قانون، دون أي استثناء، ألا وهو: إن الحرية تكمن في عدم القدرة على منع الإنسان من اكتساب الملكيات شرعياً بعمله، وفي عدم القدرة على منعه من الاستمتاع بما اكتسب من ملكيات[27]. وهكذا تكون الملكية مقياس الحرية وتكون القوانين الوضعية تصريحات بالواجبات والحقوق الطبيعية والمتبادلة، المتضمنة في الملكية[28] تضطلع القوانينُ الوضعية بدور أساسي في السَّهر على صون المُلكية والحرية، في كل مضمونهما ومداهما الطبيعي والقديم، وحمايتها من كل انتهاك. والسلطة ذاتها، الممثلة بالمستبدّ، يتوجب عليها أن تكفل للملكية ضمانةً قوية ومطلقة.

وهكذا، خلافاً للاستبداد التعسفي حيث تتعارض مصلحةُ المستبدّ (تعارضاً جذرياً) مع مصلحة رعاياه، تكمن في الاستبداد الشرعي، مصلحةُ

---

(23) Ibid., p. 24.

(24) Ibid., p. 25.

(25) L'Ordre Naturel et Essentiel, p. 26.

(26) Montesquieu, L'esprit des Lois, XI, 3.

(27) Baudeau, Introd. à la Philos. écon., op. cit., p. 674 et 676.

(28) L'ordre Naturel et Essentiel, p. 337.

المستبد في المحافظة على مصالح رعاياه وحمايتها، وفي توفير السلام لهم، والسعادة والعدالة والازدهار(29). يقول مونتسكيو: في الاستبداد الشرقي لا وجود للملكية الخاصة؛ فالمستبدّ وحده هو الملك، وهو وحده وريث كل رعاياه(30). والأمر معكوس في الاستبداد الشرعي، حيث يكون المستبد مالكاً شريكاً، ويسعى لحماية أملاك رعاياه. الأمر الذي يجعل سلطة المستبد الجائر سلطة شائنة، ما دام يسعى وراء ترهيب الإرادات وحرمان الأشخاص من حقوقهم الطبيعية: المُلكية والحرية. في المقابل، تكون سلطةُ المستبد الشرعي موضع احترام ومحبة، لأنها تسعى إلى تحقيق خير الجميع، من خلال احترام الملكية والحرية(31).

لكن كيف تتلاقى وتتوافق مصلحةُ المستبدّ ومصلحة رعاياه؟ يرى مرسيه أن المستبد هو مالك شريك في النتاج الصافي لكل أراضي مجاله: وبهذه الصفة وحدها، تختلط مصلحته مع مصلحة الملاّكين كلهم. فما يهمه إذن أن يكون النتاج الصافي في أعلى درجة ممكنة، من حيث الوفرة الانتاجية وارتفاع الأسعار، ويرى مرسيه، من وجهٍ آخر، أن حق العاهل في الملكية الشراكة هو بمثابة حق السيادة عينها. من المهمّ إذن عدم القيام بأي شيء يمكنه إيذاء ثروة الأمة، لأن هذه الثروة هي معيار القوّة التي تصنع أمن سيادتها(32).

ب - مستبد مستنير وعادل

هذا المجلى من مجالي الاستبداد الشرعي، يجعله في الجوهر نظاماً متعارضاً مع النظام الذي وصفه مونتسكيو في «**روح القوانين**»، ففي نظره، يحطّم المستبدّ كل شيء، ويُفْقِر بلده، فيجعله بائساً لكي يتمكن من حكمه بهدوء. أما المستبد الشرعي، الذي لا تنفصل مصلحته عن مصلحة الأمة، فيتعيَّنُ عليه السعي لإمدادها بكل الفوائد التي تنتظرها منه. «لا يمكن قيام أفضل أحوال السلطان إلاّ على أفضل أحوال الأمة»(33). إن هذه السمة

(29) **Ibid.**, p. 144.

(30) **Esprit des Lois**, XXVI, 15.

(31) **L'Ordre Naturel et Essentiel**, p. 138.

(32) **Ibid.**, p. 114.

(33) **Ibid.**, p. 115.

المهيمنة تسمُ الحكم بالطابع القدسي للنظام الطبيعي والأساسي في المجتمعات. لأنّ خاصيَّة هذا النظام هي الإلمام بكل أعضاء المجتمع وجمعهم في إطار التبعية المتبادلة، بحيث لا يستطيع أيٌّ منهم العمل لأجل مصالحه الخاصة، دون العمل في الوقت ذاته لأجل مصلحة الآخرين العامة(34).

إذن المستبد الشرعي هو سلطان اقتصاديّ، ملاّك. فهو يتولى بنفسه ولحسابه الشخصي، إدارة ممتلكاته؛ وليس له مصلحة أخرى سوى زيادة محصولها. هكذا يجمع الملكُ في شخصه حقّينِ إلهيّين، حقّ السلطة وحق المُلكية، بوصفه سلطاناً، ينبغي على المستبدّ أن يحوز علماً يكون في أساس ممارسة السلطة. وهذا العلم هو **علم اقتصادي** حقيقي، فهو الذي يسوِّغُ سلطة السلطان وطاعة الرعيّة.

وعلى غرار أفلاطون، يرى الفيزيوقراطيّون أنّ العلمَ وحدَه يسوِّغ السلطة ويضفي الشرعية على الطاعة. فهو الذي يميّز المستبدّ الصالح من الطالح، مثلما يشكل الأساس الشرعي الوحيد للسلطة. لكنما الفرقُ بين علم أفلاطون وعلم الفيزيوقراطيين، يكمنُ في أن الأول هو علم كوني، ما ورائي، فلسفة بكل معنى الكلمة؛ بينما علمُ الفيزيوقراطيين هو علم طبيعي: علم الطبيعة والاقتصاد. والحال، فإن المهمّ في نظرهم هو أن يعلم السلطان مدى ازدياد رعاياه وتناقصهم، وما الذي يسبب ذلك؛ وأن يعلم المبادئ الاقتصادية ونتائجها. أما الطاغية الأفلاطوني الصالح فعليه أن يحوز علماً كلياً وشمولياً، هو علم **الخير** والحقيقة المنزَّهة والأزلية. وأما علم المستبد الشرعي فيكون محصوراً في العلم المادي. إن مَلَكيّة العلم عند أفلاطون تلغي المُلكية الخاصة، بينما جلالُ العلم عند الفيزيوقراطيين يشدّد على هذه المُلكيّة.

تنحصر السلطة، عندهم، في الاحترام المطلق للمُلكية والحرية، ويتعيَّنُ عليها توفير الأمن والسلامة العامة. لقد كان أفلاطون ـ كما لاحظ ماركس بحقّ ـ أرستقراطياً، وتالياً كان أكثر انفصالاً عن الاقتصاد، وكانت شبه معدومة الأهمّيةُ التي يعلّقها على الإنتاج في منظومته الفلسفيّة(35).

---

(34) Ibid., p. 116.

(35) Karl Marx, Le Capital, T. I, p. 159, cal. I.

لكن التعارض الحقيقي بين أفلاطون والفيزيوقراطيين يكمن في تصوراتهم المتباينة حول العدالة. فالعدالة الأفلاطونية مجرَّدة من كل طابع نفعي[36]. إنها فضيلة، حكمة وانسجام. وهي عند الفيزيوقراطيين عدالة مادية ونفعية بحتة؛ قوامها حماية مصالح الملاّكين والمالكين بالحيازة، الذين يشكلون المواطنين الحقيقيين في الدولة، وهي عندهم، بالتالي، الانسجام بين مصلحة السلطان ومصلحة رعاياه، ولا سيما الملاّكين؛ ومن ثم يكون مضمون العدالة مضموناً مادياً. حتى الأخلاق في نظرهم ذات مضمون مادي، طبيعي «ففي الطبيعيات يجب البحث عن مصدر حقوقنا، وفي حقوقنا يجب البحث عن مصدر واجباتنا، وفي واجباتنا عن مصدر سعادتنا»[37]. كما أن السياسة تكمن جوهرياً في فن تنشيط الناس وتفعيلهم وإسعادهم[38].

يدين أفلاطون الغنى والحيازة، لأنهما يولّدان الرخاوة والرذيلة والخبث والطفيلية[39]. ويزعم الفيزيوقراطيون أن الوسيلة الأنجع لجعل الناس منصفين وخيّرين، هي جعلهم أغنياء. إن هذه الفلسفة المادوية والاقتصادية، وهذا التصوّر للسلطة هما من انعكاسات العصر، عصر الحق الطبيعي والمذهب النفعي: كتب فيولريس: «ثمة طريقان لبلوغ النور، الطريق التي تبدأ بالحق الطبيعي لتبيان ما هو عدل وإنصاف، والطريق التي تبدأ بعلم المعايش الذي يجعلنا نرى ما هو نافع؛ وسرعان ما تلتقيان عند الفيزيوقراطيين»[40]. إن هدف الفيزيوقراطيين هو جعل المواطنين نافعين وليس متأملين، لأن واجب الإنسان هو أن يعيش وأن يسعد[41].

لكن الفيزيوقراطيين حين جعلوا المُلكية المبدأ الأساسي لاستبدادهم الشرعي، إنما سلّموا بالتفاوت بين ظروف البشر كظاهرة طبيعية. يقول مرسييه: إن هذا التفاوت هو من صُلب العدالة وجوهرها[42]، وهو يصدر عن

---

(36) Rép., 350 d.

(37) Mirabeau, Discours d'ouverture, 1774, Knies, T. II, p. 313.

(38) Ibid., p. 324.

(39) Rép., 417a; 422 a.

(40) Weulersse, la physiocratie à la fin du règne de Louis XV, P.U.F., 1959, p. 107.

(41) Weulesse, La Physiocratie sous les ministères de Turgot et de Necker, P.U.F., 1950, p. 332.

(42) L'Ordre naturel et essentiel, p. 11.

تفاوت القدرات الجسدية. ولجعل هذه الظروف متكافئة، لا بد من تغيير قوانين الطبيعة، ومن جعل القدرات الجسدية متساوية، وهذا مستحيل دون تحطيم كل مَلَكة وتالياً كل طبيعة.

وعليه لا يُعَدُّ من المواطنين سوى الملاّكين والموسرين، وتالياً ليس الفقراء من المواطنين. إن المقصود هنا هو التفاوت الاجتماعي، الاقتصادي، وهو محصّلة طبيعية لتصوّرهم الخاص بالمُلكية ـ الحرية. يقول ميرابو: «إن تفاوت الثروات موجود في الطبيعة مثل تفاوت القامة والقوى والصحة؛ وإن المجتمع ليتوسّع من جرّاء ذلك، وتتكاثر الحوادث... ويغدو التفاوت كبيراً، وأبعد ما يكون عن التحوّل إلى رذيلة هدامة للمجتمعات... ذاك أن المجتمع لا يؤسس إلاّ لحماية هذه التباينات الأولية والدفاع عنها»(43).

ج ـ مفهوم جديد للمساواة

إذن وخلافاً للاستبداد التعسفي لا ينظر الاستبداد الشرعي، إلى البشر كأنهم متساوون وعاجزون في مواجهة المستبد. ففي هذا الحكم، هناك الأغنياء والفقراء؛ ومهمة الدولة هي الحفاظ على هذا التراتب الاجتماعي. وحين طوّر دولباك الموضوعة نفسها، أعلن: «ليس التساوي المزعوم بين المواطنين سوى وهم، معبود في الدول الديمقراطية، لكنه متمانع تماماً مع طبيعتنا، التي تجعل متفاوتين بالملكات، سواء ملكات الجسد أم مَلَكات الروح. وقد تكون هذه المساواة غير منصفة، أي متمانعة مع خير المجتمع الذي يريد أن يكون المواطنون الأنفع للشأن العام هما الأكثر تبجيلاً، والأحسن أجراً ومكافأةً»(44).

على غرار كل مفكّري القرن الثامن عشر، يرى الفيزيوقراطيّون أنَّ بين الناس تفاوتاً أصلياً، لا علاج له. فلا مناص من ديمومته إلى الأبد؛ والحكم الأفضلُ ليس هو الذي يقوّضُ هذا التفاوت بل هو الذي يحول دون تجاوزاته. إن تطور الأنوار جعل الجميع يشعرون بالتوسيع الضروري لهذا الحق الطبيعي بالمُلكية، مُلكية الذات، ليشمل حق الحيازة الحصْرية لكل ما يكتسبه الإنسان

(43) Mirabeau, Critique des Réflexions de Morellet sur la liberté de la Presse, fin 1774.

(44) D'Holbach, Système social, T. II, p. 41.

بعمله، وكل ما ورثه عمَّن كانوا قد اكتسبوه أيضاً»[45].

هكذا، تكون المُلكية مسوَّغةً في نظام العلل الفعَّالة والطبيعية، فضلاً عن اعتبارها إحدى غايات المجتمع، إن لم تكن الغاية الوحيدة. وبذلك يجري إثبات أطروحة التفاوت الاجتماعي، المنصف والضروري: «ربما يكون تساوي الحصص بين الناس أمراً مستحيلاً ومن الظلم نشدانه، ما دامت الطبيعة قد زوّدتهم، إلى جانب حق متساوٍ بالحفاظ على ما كسبوه، بملكاتٍ متفاوتة وفرص اكتساب غير متكافئة»[46].

لم يعد المطلوب في الاستبداد الشرعي ـ كما رأينا مع مونتسكيو ـ إلغاء المُلكية الفردية ولا نزع مُلكيّات المالكين، ولا ابتكار مدينة متكافئة، حيث سيكون جميع الناس عبيداً لسيد واحد، أوحد: المستبدّ. فلم يعد الفيزيوقراطيون يرغبون في المساواة الديمقراطية. إن فكرة المساوة المدنية، مثل فكرة المساواة السياسية، تظلان غريبتين عن المنظومة الفيزيوقراطية وحكومتها الاستبدادية. لقد رفض الفيزيوقراطيّون كل نوع من المساواة يقوم بالضبط على استبدال الناس المرتّبين أمام الملك، ببشر متساوين أمام القانون[47].

لا شك أن للفرد في الاستبداد الشّرعي حقوقه وواجباته، لكن هذه الحقوق وهذه الواجبات ترتبط ارتباطاً وثيقاً بقانون الملكية، أي القانون الأساسي للمجتمع والعلة القديمة لكل القوانين الأخرى[48]. إن حقوق الإنسان، وبالأحرى حقوق المالك في الاستبداد الشرعي، هي حقوق مطلقة. فهذه الحقوق تؤكد التفاوت بين البشر، وتعلن صراحة أنه تفاوت ضروري. هكذا، يبدو الاستبداد الشرعي كأنه استبداد الأثرياء والملاّكين، وعندها ماذا سيحلُّ بالفقراء؟

يقول م. لروا: ليس الفيزيوقراطيون من المدافعين إطلاقاً عن الفقر والهشاشة: فهم يرون أن الدولة يجب أن يحكمها مالكو الأراضي والمزارعون. «وبدونهم قد لا تكون كلمات **دولة وإدارة** مجرّدة من المعنى»[49]. وهم، حين

(45) Dupont de Nemours, **El. philo. écon.**, Ephémèrides du Citoyen, 1771, No 7, p. 57.

(46) **Ibid.**, p. 58.

(47) M. Le Roy, **Hist. des idées sociales en France,** op. cit., p. 326.

(48) **L'Ordre naturel et essentiel,** p. 92.

(49) M. Le Roy, **Hist. des idèes sociales en France,** p. 247.

اعتبروا المُلكية مؤسسة إلهية، وحين دافعوا عن قوانينها وحقوقها، إنما أشعروا الفقير بأنه لا شيء في المجتمع، وأنه لا يملك حتى حق القول لنفسه إنه مواطن. حتى إنه لا ينتمي إلى الجماعة، لأنه لا يملك شيئاً.

2 ـ الحكم المعادي للسيادة الشعبية

لقد عارض الفيزيوقراطيون الحكم المختلط والفصل بين السلطات، وبالأخص السيادة الشعبية، لأنهم من أتباع وحدة السلطة، ومن المعادين لمبادئ المساواة والحرية السياسية.

مع مركزة السلطات، تراءى لهم الاستبداد أنّه أفضل نظام ممكن، وأكثر الأنظمة تكيفاً مع الطبيعة البشرية. يرى مرسييه أنَّ السلطة التشريعية لا يمكن فصلها عن السلطة التنفيذية، وفوق ذلك أن السلطتين لا يمكن أن يتولاّهما سوى شخص واحد، أوحد. ويقرّر، خلافاً لمونتسكيو ولوك، أن من الواجب ممارسة السلطة في العمق، بلا وسيط، أي بالعلاقات المباشرة مع كل المحكومين. فالسلطة، بنظره، وحدة جوهرية لا يمكن أن تمارسها كثرة.

أما القوّة العامة التي تشكّل السلطة فلا تستطيع بذاتها شيئاً، ومن دون وزارة عاملٍ يوجهها في الاتجاه المنشود، القوة عمياء بذاتها؛ ولا بد لها من مرشد يمنعها من الضلال. «إذن خصيصةُ هذه القوة أن تبقى بلا حركة، حتى تحرّكها الإرادة التي يحقُّ لها أن تقودها»[50]. بذلك، تغدو هذه القوة خاصة بالإرادة التي تحرّكها، وهي تكمن كلها في هذه الإرادة.

ينجم عن ذلك أنّ القوّة العامة لا يمكن وضعها في عدّة أيدٍ دون أن تكون منقسمة وموزعة حكماً، وهذا مما ينافي طبيعة السلطة بالذات. فهذه الأخيرة قوّةٌ مطلقة، لا يجوز أن يوقف نشاطها شيء. وإن مواجهتها بأية مقاومة تعني شلَّ قدراتها والقضاء عليها[51]. والحال، فإن كل ما يرتهن السلطة منافٍ للطبيعة، لأن السلطة لا يجوز أن تُحد وتُقاد بغير البيّنة، أي العقل. ويرى مرسييه أنَّ كل معارضة، كل تنوّع في الآراء، ليسا سوى حصيلة الجهل أو الإرادة الشريرة.

---

(50) L'Ordre naturel et essentiel, p. 101.

(51) Ibid., p. 102.

لذلك يرى أن العدد بلا فعالية، وتالياً بلا قدرة على إظهار صحة أي رأي. يقول: «تعلّمنا الخبرة على مدى الأيام أن خطأً شائعاً يجمع من المشايعين أكثر مما تجمع الحقيقة المناهضة له. . . وليس في إمكان الكثرة أن تبيّن أبداً ما ليس بيّناً؛ فما رأيها سوى رأي لا غير، معرّض بالتالي للتغيير؛ إذْ لا ثابتَ سوى البيّن»(52).

زدْ على ذلك أن الكثرة تفترض تنوّعاً في المصالح الخاصة التي تتعارض مع بعضها وتتجابه، وتكون هذه المصالح متباينة لدرجة أنها تكون عاجزةً عن تأمين المصلحة المشتركة. يعارض مرسييه والفيزيوقراطيّون الحكم الديمقراطي أشدّ المعارضة، إذْ تتولى الكثرةُ السلطة السياسية والسيادة، ففي هذا الحكم، يسعى هؤلاء الذين يتقلدون السلطة وراء إشباع مصالحهم الخاصة وعندها تسود الفوضى، بدلاً من العمل لأجل المصلحة المشتركة. يستلزم الأداءُ الحسن لهذا الحكم كثيراً من الخِصال والفضائل الشخصية في مَنْ يتولّون الحكم، وهذا يكون ممكناً للخطة، لكنّه غير مضمون على المدى البعيد. ويخشى دائماً أن تتغلب المصلحة الشخصية على المصلحة المشتركة(53)، الأمر الذي يجعل هذا الشكل الحكومي خطراً.

وعليه، يكون نظام المجتمعات الأساسي متعارضاً مع حكم الكثرة، لأن هذه السلطة تجد في مواجهتها كل قوّة البيّنة العصماء، المبدأ الوحيد لسلطانٍ قويّ ومتين(54). وحين يُقسّم السلطان، غير القابل بطبيعته للانقسام، إنما تجعله الديمقراطية، على هذا النحو، في مواجهة قوّة البيّنة العصماء التي يجب أن تكون مبدأه وأساسه. وهذا غير متناقض وحسب، بل مستحيل أيضاً، أخلاقياً ومادياً(55).

أ ـ الاستبداد وحكم الكثرة

في أية ديمقراطية تعود السلطة الى الكثرة، لا إلى واحد؛ وهذا ما ينجم عنه الجهل الكامل بالنظام، طالما أن الكثرة هي التي تأخذ محل البيّنة،

(52) **L'ordre naturel et essentiel,** p. 102.

(53) **Ibid.,** p. 104.

(54) **Ibid.,** p. 104.

(55) **L'Ordre naturel et essentiel,** p. 105.

«وهكذا، حيثما تقرّر هذه الكثرة يكون مؤكداً أن بيّنة النظام لا تسود ولا تحكم. والحال، منذ أن يكون النظام غير بيِّن، يغدو الحكمُ تعسفياً بالضرورة: فلا توسُّط بين النظام والبيّنة»[56].

لا توجد في نظر مرسييه أنظمة صالحة نسبيّاً، بل يوجد نظام كامل، قائم على البيّنة أو الفطرة، وهذا هو الاستبداد الشرعي؛ أما النظم الأخرى فكلها عسفية، قائمة على الرأي. والحال، لا درجات في البيّنة ولا في معرفتها. فنظام الواحد يتطابق مع النظام الأساسي للمجتمع لأن المرجعية لا تكون فيه منقسمة ولا موزّعة، غير أن مرسييه لا ينفي كلياً حكم الكثرة، ويرى أن دولةً كهذه يمكنها العمل تماماً، شرط أن يكون الناس الذين يتقلّدون السلطة من الأفاضل. لكن صورة الحكم هذه تكون بذاتها فاسدة تماماً، وكائنةً ما كانت التدابير الوقائية المتخذة، فإن من غير الممكن في هذا الحكم ضمان المصلحة العامة في مواجهة توحّش المصالح الخاصة. وهذا مما يولّد الفوضى الأخطر، مصدر كل استبداد جائر[57]. والدولة الارستقراطية هي أيضاً استبداد جائر، لكنه متعدّد الرؤوس: يقول مرسييه «أعني بهذا الاسم أناساً أقوياء يزعمون أنهم فوق القوانين، فكل ملاك كبير يقود باستبدادِ الجزءَ من القوم الذين يتطابقون مع ملكيته: من هنا التنكيلات والاضطهادات العسفية، الطغيانات، والتعديات من كل الأنواع؛ ومن هنا قمع الأقوام. ناهيك بأنّ كلاً من هؤلاء المستبدين يرى في المستبدين الآخرين قوىً منافسةً، معادية ويخشى جانبها؛ وسرعان ما تتحول هذه الخصومة إلى أحلاف؛ وهذه الأحلاف تؤدي إلى الفوضى وكل أشكال الاضطرابات»[58].

والحال، لا يتحقق التناغم الحقيقي، المقرّر سلفاً، بين الحاكمين والمحكومين، إلاّ في الاستبداد الشرعي حيث تكون سلطة السيادة وحيدة وفوق كل أفراد المجتمع. لأن وجود «نظام طبيعي» يصدر عنه «نظام عدالة» أساسي، يولّدُ هذا التناغم الحقيقي، الغائب في الأنظمة الأخرى بكل تأكيد، لأنها تمتاز بجهلها هذا النظام.

---

(56) Ibid., p. 106.

(57) Ibid., p. 107.

(58) L'ordre naturel et essentiel, p. 108.

إذن الصورة المثلى للحكم هي تلك التي تكون مطابقة للنظام الطبيعي والجوهري في المجتمعات السياسية. ولا يجوز أن يتمكن أحدٌ من الربح وهو يسيء الحكم؛ فمن يحكم لا يمكنه أن يهتم اهتماماً كبيراً إلاّ بحسن الحكم. وعليه، يكون الاستبداد الشرعي هو الصورة الوحيدة التي تكون فيها المصلحة العامة مؤمنة، ما دامت مصلحةُ الأمير هي مصلحة كل رعاياه بالذات.

وإذا كان تقاسم السلطة عند مرسييه، يؤدي إلى الاضطرابات وبالقوَّة إلى الطغيان، فإن هذه السلطة لا يمكنها الانحلال في الشعب. إن الفيزيوقراطيين ينتقدون بشدة نظرية روسو في السيادة الشعبية. يرى روسو أن الشعب هو مصدر السياسة، وتالياً النظام الصالح الوحيد هو ذلك الذي يمارس فيه الشعب السلطة السياسية ممارسة فعلية. فالسيادة في نظر روسو هي ممارسة الإرادة العامة، وتالياً لا يمكن للشعب، السيّد، أن يرتبط بإرادة شخص واحد، دون أن يفقد صفته كشعب[59]. وهذا الشعب ليس الجمهور العادم الشكل، الأمي الجاهل، بل هو بالأحرى الشعب المنتظم في مؤسسات. وإن هذا الشعب وحده هو القادر على تدبير الشؤون العامة، وعلى فرض المساواة والعدل الاجتماعي[60]. إن روسو يعارض كل سلطان شخصي يحاول استملاك السلطة وفرضها على الآخرين، لأن كل سلطة شخصية هي إرتهان وسلب لحرية الآخرين واعتداء على المساواة القائمة بين الناس. وعنده، لا يعود يوجد شعب أينما يسود الاعتراف بسيّد مطلق. إن روسو المقتنع في أعماقه بأن الاستبداد يحمل في ذاته ضرورته المحتومة، يرى أن من المستحيل أن تتوافق مصلحة المستبد، بأي شكل من الأشكال، مع المصلحة العامة. وأن الحكم الوحيد الذي يمكنه ضمان الخير المشترك هو الحكم الذي يكون فيه الشعب بأسره سيّداً، ويمارس سيادته بالفعل.

أكبَّ مرسييه على نقد هذا المفهوم للشعب السيد عند روسو، فقال: «لقد جرى الإفراط في استعمال الكلمة، عندما زعموا أن الأمة كهيئة يمكنها أن تكون مشترعة، وعندما تباهوا وظنوا أنهم بهذه الوسيلة يستبعدون العقبات القائمة في تعارض المصالح القائمة.

---

(59) Rousseau, Contrat Social, Livre II, chap. I.

(60) Rousseau, Contrat Social, Livre IV, chap. 8.

إن التقريب الآني بين الأفراد لا يوقف هذا التعارض؛ ولا ينجم عن هذا التقريب، الناجز أو الممكن إنجازه، سوى أحلاف وكتل؛ وهذه الكتل تشكل حزباً، وعندما يغدو الأكثر عدداً والأشد قوّة وهيمنة على صنع القرار، ينتهي الأمرُ بالمجلس النيابي إلى إخضاع ضعف البعض لقوّة الآخرين. ويتابع مرسييه: إنني أترك لكم الحكم والتقرير فيما إذا كانت الأمة التي يُنظر إليها في حالة كهذه، على أنها هيئة أو جسم، لم تتحوّل في الواقع إلى أمةٍ مؤلهةٍ إلى أبعد حد»[61]. إن مرسييه يعارض السيادة الشعبية لأن هذا التصور يفترض مساواة كاملة في شروط البشر وظروفهم. والحال، ليست هذه المساواة ممكنةً إلاّ في حالة «الطبيعة المحضة» أي في الحالة التي سبقت قيام المجتمعات الخاصة والتعاقدية. ففي المجتمعات الحسنة التنظيم، يكون قانون الملكية قانوناً أساسياً. والحال فإن هذا القانون يستبعد بالضرورة تساوي الظروف والفرص بين الناس. وحتى قبل قيام المجتمعات، كان للناس حقوق متفاضلة في الواقع؛ يقول مرسييه «ربما لم يكن في إمكان هذه المجتمعات أن تتشكل قط، لو كانت قد أخذت على عاتقها إلغاء هذا التفاضل أو التفاوت الذي يتعلق بحق المُلكية، المبدأ التكويني الأول لكل مجتمع واجتماع»[62]. فالمساواة بين الناس هي وهم لا أكثر، ولا يمكن للسلطة التشريعية أن تعود، قانوناً، إلاّ لمن اكتسبوا معرفةً جليّة، دون أن تقضي قوة المصالح الخاصة على قوة المعرفة هذه. لا يمكن أن تكون السلطة التشريعية اقتساماً لأمة أو لكثرة من الناس تقوم بينهم ويجب أن تقوم حقوق متفاوتة. إن الكثرة في نظر مرسييه لا يمكنها أن تكون شارعة، لأن أولئك الذين يكوّنونها هم في الواقع قضاة وأطراف في آن، ومن شأن تعارض مصالحهم أن تلزمهم باللجوء الحتمي إلى القوة لفرضها[63]. والحال، لا بد من إيلاء هذه السلطة برمتها إلى قوّة لا يمكن أن تكون لها مصلحة أخرى سوى مصلحة المحافظة عليها.

ب ـ الاستبداد والبينة

ليس من الممكن النظر إلى الأمة كهيئة أو كجسم، أي كوحدة منسجمة،

---

(61) **L'ordre naturel et essentiel**, p. 96.

(62) **L'ordre naturel et essentiel**, p. 192.

(63) **Ibid.**, p. 93.

لأن هذا يفترض في هذه الأمة وحدة إرادتها، التي تفترض بدورها وحدة المصلحة. والواقع أن الأمة مكوّنة من طبقاتٍ شتى، لكل منها مصلحتها الخاصة المتعارضة حتماً مع مصالح طبقات أخرى. من المستحيل إذن الكلام على أمةٍ تشكل جسماً وحيداً ومنسجماً. يقول مرسييه: «إن ما يسمى أمة متجسدة ليس بشيءٍ آخر سوى أمة مجتمعة في مكان واحد، حيث يقدّم كل فرد آراءه الشخصية ومزاعمه العشوائية وتصميمه الحازم على فرضها وتغليبها»(64). ويذهب مرسييه إلى أبعد من ذلك في مناهضة روسو والسيادة الشعبية حين يقرّر «أن جمعيّات كهذه لن تعود جمعيات الأمة ومجالسها المتجسدة، بل ستغدو جسماً خاصاً، متكوّناً في الأمة، وتالياً سيتمتع بسلطة تعسفية ستجعله مستقلاً تماماً عن الأمة»(65). والأخطر في هذه المنظومة التي يصفها مرسييه بـ «التناقض» و«الاستحالة»، هو إضعاف السلطة التنفيذية.

إن نظام روسو ينزع إلى إلغاء القضاء والقوة التنفيذية، لأن في هذه الفرضية لا يوجد قضاة ذوو سيادة ولا مرجعية سيادية إلاّ في جمعية الأمة، أو مجلسها النيابي. وهكذا يمكن أن تكون الأمة المتجسدة، قوَّةً تشريعية وقوّة تنفيذية وهيئة قضائية في آن، ويمكن الخلط بين هذه القوى كلها. وعندها سيكون أمامنا ما يسمى اليوم «خلط السلطات»(66). والحال، عندما تجتمع الأمة المتجسدة «فسوف تشكّل قوّة تكون بالمطلق وبالضرورة مستقلة عن القوانين الموضوعة من قبل؛ ولن يعترف كل حزب يملك أكبر عدد من الأصوات، بأية مرجعية أعلى من مرجعيته؛ وفي هذه الحالة لن يوجد سوى سلطة بلا قوانين، سوى دولة تحكم بلا دولة محكومة. وبالعكس، منذ أن يجري توزيع الأمة، لا يعود هناك، بعد حل هذه السلطة التعسفية، سوى قوانين بلا مرجعية، سوى دولة محكومة، بلا دولة حاكمة»(67).

يدافع الفيزيوقراطيون، أتباع الحكم المطلق المستنير، عن تصوّرهم في مواجهة كل هجوم مضاد للحكم المطلق. فهم معادون للحرية السياسية،

---

(64) Ibid., p. 95.

(65) Ibid., p. 97.

(66) M. Prélot, Hist. des idées politiques, p. 350.

(67) L'ordre naturel et essentiel, p. 97.

للمساواة الاجتماعية، ومثالهم السياسي هو مستبدّ شرعي، قانوني، أي أنه لا يعود مستبداً بالمعنى الكلاسيكي للكلمة. فالاستبداد الشرعي قائم على البيّنة، أي على معرفة قوانين النظام الاجتماعي الحقيقية. حتى أن المستبد ذاته يخضع لهذه القوانين ويسهر على حسن تنفيذها. وهكذا في أي مجتمع لن تتمكن كل القوانين الوضعية أن تكون سوى نتائج بيّنة للقوانين الطبيعية والأساسيّة التي صنعتها الحكمة الإلهية. وان هذه القوانين الوضعية ذاتها ستكون مؤاتية كلها لحق الملكية والحرية[68]. وسوف تكون بيّنةُ حكمة القوانين الوضعية وعدالتها، ضماناً لثباتها وللتقيد بها على أدقّ وجه، حتى في الأوقات التي يعجز فيها العاهل عن حمايتها وصونها[69]. والحال، فإن القوة الاستبدادية لهذه البيّنة هي التي تمنح للقوانين سلطانها المقدس، وفي حماها سيكون في أمان كل الأشخاص وكل الحقوق على حدٍ سواء[70]. هكذا يكون الخضوع للقانون تاماً في ظل الاستبداد القانوني، ولن يكون الخضوع للمستبد سوى خضوعٍ للقانون الذي يجسده المستبد ويمثله.

ج - رؤية طوباوية

ليست نظرية الاستبداد القانوني، الشرعي، أو تصور العاهل العادل، الصالح والمستنير، سوى طوبى، فالمستبد الشرعي هو إنسان، وتالياً خاضع للأهواء والشهوات، ويمكنه التصرف بسهولة لكي تكون إرادته متناقضة مع إرادة رعاياه وحتى مع القوانين، والواقع، ما هي الضمانات في مواجهة عسفه؟ يجيب مرسييه: إنها البيّنة، الفطرة التي تحكم الأمراء، لكن ديدرو لا يخفي شكوكه بصلابة هذه القوة المضادة. فالقوة المضادة الحقيقية لا يمكنها أن تقوم إلاّ على دستور مختلط، والحصن الحقيقي للحرية يكمن، كما رآه مونتسكيو بحق، في السلطات الوسيطة التي ينفيها الفيزيوقراطيون تماماً.

يرون أن الاستبداد الشرعي لا يمكن قيامه إلاّ في مجتمع متعلّم، أي في أمةٍ توصّلت إلى معرفةٍ بيّنةٍ وعامة لنظام المجتمعات الطبيعي والأساسي. وإن

(68) **Ibid.**, p. 126.

(69) **Ibid.**, p. 126.

(70) **L'ordre naturel et essentiel**, p. 126.

أمة كهذه لا خوف عليها من الاستبداد[71]. ويبقى أن الاستبداد المنظور إليه على هذا النحو، هو النقيض الكامل لما عرفه القدامى.

يرى مرسييه أن القدامى كانوا يجهلون النظام، ولذا كانت السلطة الشخصية تبدو لهم كأنها سلطة عسفية، خطرة وهدّامة لكل حق ولكل حرية. «لم تصبح السلطة وِزراً رهيباً لأنها بين يدي شخص واحد، بل لأن الناس كانوا يجهلون النظام الطبيعي والأساسي للمجتمعات. وهذه حقيقة لا يمكن أن يرتاب أحد فيها، ما دام هذا النظام لم يظهر في أي تشريع من تشريعات القدامى، ولا حتى في أي من فلسفاتهم»[72].

لو كان القدامى يملكون هذه المعرفة، لكانوا وجدوا في استبداده الشرعي الاستقلال الحقيقي، الاستبداد الشخصي الحق الذي كان موضوع طموحهم.. كان يمكن أن تتراءى لهم سعادتهم على أكمل وجه، لو كانت ثمرة نظام يحافظ على نفسه بنفسه؛ فلا يستلزم أية تضحية من السلاطين: فهو لا يحتاج إلى غير المعرفة الكافية حتى يتوطد، ويكفيه أن يتوطّد حتى يدوم»[73]. لكن البيّنة العامة العصماء، أساس الاستبداد الشرعي، هي بيّنة مفاجئة، مدهشة، لا تترك أي مجال للأهواء التي تؤثر بقوّةٍ في طريقة تصوّر الأشياء وتقديرها، ولا تترك أي مكان للمصالح التي تبدّل الأحكام، ولا للتباين والاختلاف في القدرة على إدراك الحقيقة[74]. إن تصوّر مرسييه للاستبداد الشرعي يقوم على بديهيّات ثابتة دائماً، لا تأخذ في الاعتبار المبادئ المتغيّرة والقابلة دوماً للتغير، للارتياب والارتباط بالحيلة والمصادفة. فهذه المبادئ هي في أساس كل سياسة واقعية. مع ذلك، يرى مرسييه أن في إمكان الحكم الاستبدادي أن يدوم ويستمر دون أن يتبدّل أي تبديل، وكأن هذه الحكومة قائمة خارج الصيرورة التاريخية. ليس هناك أية أهمية للعوامل: الزمان، العادات، الظروف، الأجواء والمناخات.

لقد أفسح الفيزيوقراطيون مكانةً ضيقةً جداً للنسبية التاريخية والجغرافية،

---

(71) **Ibid.**, p. 126.

(72) **Ibid**, p. 119.

(73) L'ordre naturel et essentiel, p. 137.

(74) Weulersse, **La Physiocratie à la fin du règne de Louis XV**, op. cit., p. 228.

حتى إن القوانين الوضعية، وهي من صنع البشر، يجب أن تكون ثابتة أيضاً على غرار القوانين الطبيعية التي صنعتها الألوهة، إن ثباتاً كهذا، مرفوعاً إلى مرتبة الوجوب والضرورة، يقدّم للعلوم الانسانية نظاماً جامداً يستبعد كل عشوائية. فقد شاء الفيزيوقراطيون أن يدخلوا على الفن البشري نظامية مماثلة لنظامية الطبيعة. لذا ينبغي أن تكون القوانين جامدة وكذلك السلطة. ففي منظارهم، كل شيءٍ مُعطىً، وليس هناك شيء يتوجب إنشاؤه، بل ينبغي فقط أن يُعرف هذا النظام الطبيعي والأساسي.

وعندها يغدو الاستبداد الشرعي نوعاً من الحتمية القدرية، إنه ضرورة طبيعية، تستبعد كل حرية وكل تقرير، ومن هنا عبارة مرسييه: «إن إقليدس مستبدّ حقيقي»[75]، بمعنى أننا لا نستطيع الانفلات من قوانينه. لكن المقصود في الاستبداد الشرعي ليس هذه القوى المادية الجامدة، بل القوى البشرية التي يجري تدبيرها.

لقد أنشأ مرسييه والفيزيوقراطيّون نموذجهم الاستبدادي بكيفيةٍ شَرْطية ـ استنتاجية، دونما اعتبار لدورة الصيرورة الكاملة. ففي نظرهم، يظل الاستبداد الشرعي ثابتاً، ولا يتوقّف مصيره إلاّ على معرفة النظام الطبيعي والأساسي للمجتمعات، الأمر الذي يحفظه من كل فساد وكل تقويض. إنه خارج دورة الصيرورة التي تفسر إنحلال الامبراطوريات والتشريعات. ويرى مرسييه أن كل شيء معقول، قابل للمعرفة والتفسير؛ وان الاستبداد الشرعي ليس سوى حصيلة هذا التقارب بين القوانين الطبيعية والواجبات البشرية. وهذا التقريب نجده عند ديكارت وبرغسون، وعند مونتسكيو الذي كتب بنفسه: «يتعين حقاً أن يكون العالم العاقل محكوماً حكماً قويماً، مماثلاً لحكم العالم الطبيعي»[76]. لكن مونتسكيو كان قد رأى استحالة تقريب كهذا؛ فقال: «إن علّة ذلك هي أن الكائنات الجزئية العاقلة إنما تكون محدودة بطبيعتها، وتالياً تكون عرضةً للضلال»[77]. أما مرسييه، الأكثر تفاؤلاً، فيرى أن الاستبداد الشرعي هو تحقيق هذا التقريب، وأن لذلك يكفي أن يكون المستبد على علمٍ

(75) L'ordre naturel et essentiel, p. 142.

(76) **Esprit des Lois, I, 2.**

(77) **Esprit des Lois, I, 2.**

بيّنٍ بالنظام الطبيعي والأساسي للمجتمعات. وأما فنُّ المستبد، النقيض الكامل للعسف، فيقوم جوهرياً على معرفة هذه الحتمية التي تدبر العالم الطبيعي، لاستعمالها وتطبيقها في العالم السياسي، طالما أن بينهما توازياً صارماً.

يخلط مرسيه **في نظامه الطبيعي والأساسي** بين واجب الوجود والوجود. فالمستبد، حتى وإنْ كان قادراً على معرفة النظام الطبيعي والأساسي، لا يتصرّف على الأرجح بموجب هذه المعرفة. يقول مونتسكيو: إن البشر لا يقتدون دوماً بقوانينهم القديمة، ولا يمتثلون باستمرار «حتى للقوانين الذين يتخذونها»[78]. يريد الفيزيوقراطيون، مثل فلاسفة القرن الثامن عشر، أن يُستبعد العسف من المجال السياسي مثلما يُستبعد العَرَض من المجال الطبيعي. ويرون أن هذا ممكن من خلال قيام الاستبداد الشرعي. وهكذا، سيسود النظام الطبيعي على البشرية، وسوف يفسح القانون الوضعي المجال للقانون الطبيعي؛ «فكل القوانين موجودة أزلياً، وجوداً ضمنياً في قاعدة عامة، مطلقة، لا تخضع أبداً لاستثناءٍ ولا لتقلّبات»[79]. ويرون أن الاستبداد الشرعي يتطابق مع النظام الطبيعي، إذ إن كل التشريعات الأخرى ما هي إلاّ «استبداد عسفي»، سواءٌ أكان المستبدّ فرداً أم هيئة مواطنين، أو الأمة بأسرها[80]. يكمنُ كمالُ التشريع، إذن، في محاكاة الطبيعة. فالمشترع، بنظر الفيزيوقراطيين، ليس سوى «ملقِّح الطبيعة» التي تحمل الطابع القدسي لمؤسسها ومنشئها.

هنا نجد ديناً طبيعيّاً، مبسطاً إلى أبعد حد، يطبع فينا فكرة خالقٍ ما، ليسيّرنا في اتجاهه. ومن ثمَّ يغدو التقيّد بالنظام الطبيعي هو هذا الدين الطبيعي والشامل، ويتحدّث ميرابو عن «قانون الله» الذي يماهيه بـ «قانون الطبيعة». إن صبغة التديّن هذه التي تميّز مفهوم الفيزيوقراطيين السياسي تقودنا إلى التساؤل عما إذا كان المطلوب في نظرهم استبداد شرعياً أم ثيوقراطية حقيقة.

ولكن رغم صعوبة لا بل استحالة تحقق هكذا نظام، يبقى تصور النظام الأفضل الذي يحقق سعادة الانسان هو الهم الذي شغل ولا يزال يشغل عقول الفلاسفة والمفكرين.

---

(78) **Ibid.**, I, 2.

(89) **Baudeau, Introd. à la phil. écon.**, op. cit., p. 787.

(80) **Ibid.**, p. 786.

القسم الثالث

في الديكتاتورية

الفصل الأول

ديكتاتورية البروليتاريا المحرِّرة للإنسان؟

جاء في نص شهير لكارل ماركس «أن تكونَ جذرياً معناه تناول الأمور من جذورها. والحال، فإن الجذر عند الإنسان هو الإنسانُ عينه»[1]. والمقصود في نظر ماركس هو الإنسان الواقعي، الحقيقي، وليس فكرةَ الإنسان، ولا الإنسان المجرَّد. ذاك أن ماركس يجد هذا الإنسان الواقعي مُرتهناً، مُستَغلاً، محروماً. وهذا الارتهان مصدرُه الثروة والمُلكية والرأسمال. وعنده أنَّ الإنسان لا يكون إنساناً حقاً ما دام مُقيَّداً بسلاسل ثقيلة؛ ومن هنا كانت ضرورة تحريره. إلاّ أن هذا التحرير لا يتحقَّق إلاّ بتأسيس ديكتاتورية ثورية، ستكون مهمتها إلغاء الطبقات الاجتماعية، ومعها، إلغاء الدولة، دولة الارتهان بالذات.

ومن ثمَّ قلّما يهمّ شكل الدولة في نظر ماركس: فسواء أكانت ملكية أم ديمقراطية، لا تكون سوى تعبير عن الارتهان السياسي والهيمنة الطبقية.

إن ديكتاتورية البروليتاريا هي إنعتاق سياسي حقيقي، تحرير فعلي للإنسان. ذاك أنها لا تشكّل مصالحةً بين الإنسان والدولة، بل مصالحة شاملة بين الإنسان ونفسه. ولن يتحقق هذا التحرير بكامله إلاّ مع الزوال النهائي للدولة التي تشكل ديكتاتوريةُ البروليتاريا إحدى مراحلها الضرورية.

---

(1) Critique de la philos. du Droit de Hegel, Werke, I, p. 385.

إذن الديكتاتورية المقصودة هنا هي إنقلاب جذري، عميق، هدفه الاستعادة الكاملة للإنسان، ومهمته «تحقيق الفلسفة». يقول ماركس: «لا يمكن تحقيق الفلسفة دون إلغاء البروليتاريا، ولا يمكن إلغاء البروليتاريا دون تحقيق الفلسفة»(2).

1 ـ ديكتاتورية البروليتاريا: تطور أم ثورة؟

يفترض ماركس وجود قوانين لتطور التاريخ، كما يفترض أنَّ المرتكز الأخير لهذا التطور يتحدَّد في مستوى العلاقات الماديّة بين البشر؛ وأنَّ هناك قوانين مطابقة بين مختلف الأنماط التاريخية للانتاج وبين مجموعة العلاقات الاجتماعية الأخرى، ولا يرى ماركس أن التاريخ يتطور وحسب، بل يتقدم أيضاً. ولا يعني بـ «التقدم»، تقدّم الأنوار على غرار عقلانيي القرن الثامن عشر، ولا حتى تقدم الحرية والروح المطلق على منوال هيغل؛ ذاك أن هذا المفهوم يدلّ، في نظره، على الضرورة الوحيدة التي تحتّم تحوّل العلاقات أو الموازين الاجتماعية لكي تتطابق مع تغيّرات القوى المنتجة والعلاقات الإنتاجية(3).

بمقتضى هذه النظرية، بعد نماءِ القوى المنتجة، يقوم أحد أشكال التنظيم الاجتماعي بتوليد شكل آخر، أرقى، يشكّل تقدماً بالنسبة إلى الشكل الأول. وهكذا، من الإقطاع تنشأ الرأسمالية وتتطور؛ والرأسمالية بدورها تولّد الإشتراكية، ثم الشيوعية. ومن ثمَّ ترتفع المؤسسات السياسية في بنية فوقية، على قاعدة اقتصادية؛ وتالياً، لا يكون أي نظام سياسي سوى الحصيلة الضرورية لشكل الإنتاج.

لا يمكن قيام النظام الرأسمالي واستمراره إلاّ بأحكام هيمنة البورجوازية على البروليتاريا. لكنَّ الرأسمال الذي ينتجه عمل العامل، يقمعه، والنظام الرأسمالي كلما زاد تبعية العمال للرأسمال، يخلق أكبر قوة للعمل الموحَّد، ويرى ماركس أن كل نظام يحمل في ذاته بذرة القضاء على نفسه بنفسه، فالرأسمالية انتصرت في العالم بأسره على الإقطاع، لكن انتصارها لم يكن

(2) K. Marx, **La question juive, Werke**, I, p. 391.

(3) Cf. M. Godellier, Préface au Livre «**Sur les Sociétés précaptalistes**», éd. sociales, p. 36.

سوى تمهيد لانتصار العمل على الرأسمال. ولا يستطيع هذا النصر أنْ يتحقق إلاّ بفضل الصراع الطبقي: قاعدة التطور وقوته المحرّكة، من الضروري إذن انتظام البروليتاريا في طبقة، وخوضها الكفاح ضد طبقة القاهرين والقامعين(4).

سيكون هذا الكفاح صراعاً سياسياً، إذْ لا تستطيع الطبقة العاملة أن تكافح لأجل تحررها دون العمل على ممارسة تأثيرٍ في شؤون الدولة، وفي إقرار القوانين. بكلام آخر نقول إن صراع الطبقة العاملة يجب أن يكون هدفه الأخير استيلاء البروليتاريا على السلطة السياسية، وتنظيم المجتمع الاشتراكي(5). يقول ماركس: «على صراع الطبقات أن يؤدي حتماً إلى ديكتاتورية البروليتاريا، التي لا تمثّل سوى مرحلة انتقالية على طريق إلغاء كل الطبقات، والمجتمع اللاطبقي»(6). ويرى ماركس، وكذلك إنجلس، أن الانتقال من مجتمع إلى آخر يبدو كأنه الذروة والتتويج المأساوي لكل تطور(7). ذاك أن اكتمال تمركز الرساميل يضع في أيدي حفنة قليلةٍ، مُلكيَّةَ وسائل العمل. ولأنتزاع هذه الملكية منهم، ينبغي اللجوء إلى القوّة والعنف. فالقوّة هي «قابلة المجتمعات»، حسب تعبير ماركس الصارم. لكن لا بد من انتظار ولادة العالم الجديد في حينه، أي لا يجوز افتعال الأمور والتسرّع في إحلال هذا المجتمع قبل أوانه، لأن كل حدث يجب أن ينضج بشكل طبيعي(8).

أما لينين فيرى أن الثورة تستبق التطور وتسرّعه فالقوة ليست قابلةَ المجتمعات وحسب، بل هي أم المجتمع الجديد. لقد تخلى لينين عن الماركسية التطورية، التي ترى أن الثورة حدثٌ ينجم فقط عن المسار التاريخي، واعتمد ماركسية ثورية، عنفيّة، ترى أن الثورة يمكن تحضيرها وإعلانها في حينها.

---

(4) Lénine, Les trois sources et les trois parties constitutives du marxisme, **Œuvres**, T. XIX, pp. 13- 18.

(5) Lénine, Notre Programme, **Œuvres**, T. IV, pp. 216- 217.

(6) Marx-Engels, Lettres sur le Capital, p. 59.

(7) K. Marx, **Critique du programme de Gotha**, Œuvres choisies, T. II, éd. du Progrès, Moscow, p. 26.

(8) M. Prélot, **Hist. des idées politiques**, Ed. Dalloz, p. 622.

في نظره، تفضّل الطبقة العاملة استلام السلطة بوسائل سلميّة؛ لكن التخلي عن استلام السلطة بالأسلوب الثوري، قد يكون جنوناً من جانب البروليتاريا؛ لأن من الممكن، بل من الطبيعي جداً، أن تلجأ البورجوازية إلى العنف دفاعاً عن امتيازاتها، ونظراً لأنها لا ترغب في الإمّحاء سلمياً أمام البروليتاريا. وعندئذٍ لن يبقى أمام الطبقة العاملة، لبلوغ هدفها، سوى اللجوء إلى أعنف الثورات[9]. ويرى لينين أن من الضروري استعمال الإرهاب، الذي يكون في بعض الظروف لا مفرَّ منه، ولا سيما في فترة معينة من الصراع[10]. يقول ماركس: «إن الثورات هي قاطرات التاريخ». لكن، ما الثورة في نظر ماركس؟ يجيب لينين: هي الإلغاء العنفي لبنية فوقية سياسية شائخة، يؤدي عدم تطابقها مع العلاقات الانتاجية الجديدة، إلى إخفاقها وإفلاسها. وإن القيام بهذه المهمة يُوجب الإنشاءَ المباشر، الفوري، لديكتاتورية البروليباريا التي تمتاز جوهرياً بطابعها الآني والفعال. والدور الرئيس لهذه الديكتاتورية هو كسر وتصفية بقايا المؤسسات العتيقة.

يرى لينين الذي يستند إلى كتابات ماركس قبل ثورة 1848، أن المسائل الكبرى في حياة الشعوب لا تُحسم إلاّ بالقوّة. وعادة تكون الطبقات الثورية ذاتها هي أول من يلجأ إلى العنف والحرب الأهلية ورفع «حربة الأمر اليومي». كتب ماركس في المجلة الرينانية الجديدة: «كان من واجب الجمعية الوطنية تصفية كل ما هو مضاد لمبدأ سيادة الشعب» لأجل «توطيد الأرض الثورية التي تقف عليها، وإتقاء كل ضربات سيادة الشعب التي غزتها الثورة». أما الثورة، في نظر ماركس، فتفترض وضعاً ثورياً، ملازماً لتحقيقها. يقول لينين: «إن وضعاً ثورياً لا يُترجم بوجود طبقة مقهورة وطبقة قاهرة وحسب، بل يُترجم أيضاً وخصوصاً باستحالة حفاظ الطبقات القاهرة على هيمنتها، ومضاعفة بؤس الطبقة المقهورة وحزنها العميق»[11]. ومن ثمّ فإن مجمل هذه الظروف والشروط هو الذي يشكل وضعاً ثورياً. إلاّ أن وضعاً ثورياً ليس هو

---

(9) Lénine, Un mouvement rétrograde dans la Social-démocratie russe, (1899), Œuvres, T. IV, p. 284.

(10) Lénine, **Par où Commencer?, Œuvres,** T. V, pp. 14- 16.

(11) Lénine, Marxisme et Réformisme, (1913), **Œuvres,** T. XIX, pp. 399- 400.

الشرط الضروري والكافي لإطلاق ثورة، إذْ يلزمها عنصر ذاتي، نعني: قدرة الطبقة الثورية على القيام بأعمال جماهيرية ثورية صارمة جداً للإطاحة كلياً بالحكم القديم الذي لن «يسقط» أبداً ما لم «يجر إسقاطه»[12].

هكذا يكون من واجب كل اشتراكي الكشف للجماهير عن وجود وضع ثوريّ، وتفسير مداه وعمقه، وإيقاظ وعي البروليتاريا وطاقتها الثورية، ومساعدتها على الانتقال إلى العمل الثوري[13]، لأن هذا العمل الثوري، وحده، هو الذي يؤدي إلى التغيراتِ المحتومة، وإلى التحولات في المؤسسات السياسية التي تحفِّز حلول ديكتاتورية البروليتاريا، التي يحدّدها ماركس بأنها «مرحلة انتقال سياسي». ففي نظره، ونظر إنجلس أيضاً، لا تستطيع البشرية الانتقال مباشرة من الرأسمالية إلى الاشتراكية. والنظام السياسي المقابل لهذه المرحلة من التحول الثوري، هو نظام ديكتاتورية البروليتاريا.

لكن فكر ماركس المتعلق بديكتاتورية البروليتاريا، شهد تطوراً كبيراً. ففي سنوات الشباب، كان ماركس وانجلس قد تمثّلا ديكتاتورية البروليتاريا في الصورة «اليعقوبية» لاستلام السلطة من قبل أقليةٍ بروليتاريةٍ واعية لمهمتها الثورية، ومعتمدة على اضطراب اجتماعي مشوش وسط الجماهير البروليتارية العريضة. لكنهما بعد **«الايديولوجيا الألمانية»**، أدركا بوعي تام أن أية ثورة اجتماعية حقيقية تقوم بها البروليتاريا، تستلزم في المقام الأول حصول تطور كافٍ للرأسمالية، كما تستلزم نضجاً للبروليتاريا نفسها، اجتماعياً وسياسياً وثقافياً. وعندئذٍ تصوّرا الطابع «اليعقوبي» لديكتاتورية البروليتاريا، بأنه شهادة على عدم النضج التاريخي للعلاقات الاجتماعية وللبروليتاريا ذاتها، للقيام بالثورة الاشتراكية. عشية ثورة 1848، كان ماركس لا يزال يفكّر بأن البروليتاريا حتى لو نجحت في هذه الثورة بالقضاء على هيمنة البورجوازية السياسية، فإن انتصارها لن يكون سوى فترة من فترات الثورة البورجوازية نفسها، وأنّه قد يشجع مسيرتها وذلك حتى يوفّر التاريخ الظروف المادية التي ستقضي بإلغاء نمط الانتاج البورجوازي والإطاحة النهائية بهيمنة البورجوازية السياسية.

---

(12) Lénine, La Faillite de la IIe Internationale (1915), Œuvres, T. XXI, pp. 216- 217.

(13) Ibid., pp. 219- 220.

إن فكر ماركس، وكذلك فكر إنجلس، لم يتوضح تماماً، إلاّ بعد «البيان الشيوعي» و«صراع الطبقات في فرنسا»، حول موضوع ديكتاتورية البروليتاريا، لقد رفضا، على كل حال، آخر آثار التراث اليعقوبي. وفي العام 1895، صاغ إنجلس في مقدمته إلى «**صراع الطبقات**» آرائه الأخيرة في ثورة البروليتاريا الاجتماعية: «لقد ولّى عصرُ التشابك بالأيدي، عصر الثورات التي تقوم بها أقلّيات واعية، على رأس جماهير لا واعية. فعندما يتعلق الأمر بتحوّل كامل في التنظيم الاجتماعي، يتعيّن على الجماهير ذاتها أن تكون فاهمة وواعية لما يجري، ولماذا يجب عليها التدخل». وحيث إن هدف الثورة البروليتارية إلغاء الطبقات والاستغلال ذاته، فإنها لا تستطيع أن تكون سوى ثورة تبدو فيها البروليتاريا مبتكرة ومبدعة[14]؛ فتكوّن بذلك مركز الآمال ومحطّ المودّات للأكثرية الشعبية التي صارت لا تطيق الهيمنة الرأسمالية، وترى في البروليتاريا «محرّرها»، اما الثورة الإشتراكية وديكتاتورية البروليتاريا فإنهما في المقابل لا يلغيان الديمقراطية، وذلك لأن الثورة الاشتراكية غير ممكنة من دون الديمقراطية. ويشدّد **البيان الشيوعي** على مكسب الديمقراطية السياسيّة والاقتراع العام، بوصفه المهمّة الأولى والخطوة الأولى لأية ثورة بروليتارية. «إن المرحلة الأولى في الثورة العمالية هي تشكّلُ البروليتاريا المهيمنة ومكسب الديمقراطية؛ فالبروليتاريا ستفيد من تفوقها السياسي لتنتزع شيئاً فشيئاً كل رأسمال البورجوازية»[15]. وتالياً المهمة الأولى للثورة هي وضع دستور ديمقراطي، وبذلك تأسيس هيمنة البروليتاريا السياسيّة[16].

إن نكسة **كومونة باريس** هي التي قادت ماركس وإنجلس إلى مراجعة برنامج **بياتهما**، «فقد بيّنت **الكومونة** أن الطبقة العاملة لا يُمكنها الإكتفاء بالاستيلاء على آلة الدولة، الجاهزة، وتشغيلها كما هي لحسابها الخاص»[17]. إن العِبَر التي استقاها ماركس وانجلس من كومونة باريس كانت ذات مدى

(14) Th. Dan., **Les Socialistes russes et la dictature du Prolétariat,** éd. de La Liberté, Paris 1947, p. 18.

(15) K. Marx et F. Engels, **Le Manifeste du P.C.,** éd. 10/18, p. 45.

(16) Engels, **Principcs du Communisme, Bureau d'éd. de diffussion et de Publicité,** Paris, pp. 23- 25.

(17) K. Marx et F. Engels, **Manifeste** du P.C. p.9.

واسع جداً لدرجة أنهما أدخلا تصويباً جوهرياً على **البيان الشيوعي**.

عند ذلك الحين، أقلع ماركس عن فكرة التطور البطيء والمتدرّج في تحول السلطة من طبقةٍ إلى أخرى، «فالآن سيتعيّن على الثورة أن تقوم، لا على نقل الآلة المكتبية والعسكرية إلى أيدٍ أخرى، بل على كسرها، فهذا هو الشرط الأول لكل ثورة شعبية حقيقية»[18]. إن هذا يدلّ على مدى تقدير ماركس لكون الثورة والعنف هما وحدَهما الفعّالان في الثورة البروليتارية.

لا يمكن إذن تحقق الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية من دون القوّة، ما دام المستغلّون يقاومون ولا يمكن قهرهم وكسر مقاومتهم إلاّ بالقمع الشديد واللجوء إلى الثورة العنيفة[19]. إن البروليتاريا تحتاج إلى الدولة لكسر مقاومة المستغلِّين، وتحتاج إلى الهيمنة السياسية لإلغاء كل استغلال إلغاءً كاملاً. يقول لينين «لقد طوّر ماركس على نحوٍ حاسم، مذهبَ صراع الطبقات لينتهي به المآلُ إلى مذهب السلطة السياسية ومذهب الدولة»[20].

يرتبط مذهب ماركس هذا ارتباطاً وثيقاً بكل عقيدته المتعلّقة بدور البروليتاريا الثوري في التاريخ. وآخر هذا الدور هو ديكتاتورية البروليتاريا، وهيمنتها السياسية. وعندها، تُثار مسألة: هل يتعلق الأمر **بدولة** في المعنى الحقيقي للكلمة؟ أم أن ديكتاتورية البروليتاريا هي ذاتها حكومة من نوع آخر؟

أ ـ مفهوم الدولة الماركسية

الحقيقة أن هذه المسألة ذات أهمية قصوى بالنسبة إلى المنظّرين الماركسيين، فقد أثارت من السجالات ما بين الماركسيين أنفسهم أكثر مما أثارت بينهم وبين خصومهم، كتب إنجلس إلى **بابل** (Babel) في رسالته حول **الكومونة** التي لم تكن سوى دولة بالمعنى الحقيقي، أي بالمعنى الكلاسيكي للكلمة، واقترح أن توضع محل كلمة «دولة» أينما وردت، كلمة «متّحد»، وهي كلمة ألمانية قديمة ممتازة (Communauté)، تعادل الكلمة الفرنسية (Commune). والحال، فقد كان إنجلس واضحاً وجازماً في رفضه لكلمة

(18) Lettre de Marx à Kugelma œuvres complète T. XII, p. 101- 109.

(19) Lenine L'Etat et la revol. Rekin 1970 p. 25.

(20) Ibid p. 30.

«دولة»، واقترح عدم التحدث عن الدولة فيما يختص بديكتاتورية البروليتاريا. ولكن إذا لم تكن ديكتاتورية البروليتاريا دولةً بالمعنى الحقيقي للكلمة، فما هي إذن؟ يقول إنجلس: إنها «مؤسسة آنيّة» تستعملها البروليتاريا في صراعها لقهر أعداء البروليتاريا وتصفيتهم.

أما ماركس فهو «دولاني» (étatiste) أكثر من إنجلس؛ حتى إنه استخدم كلمة «دولة» في معرض كلامه على المجتمع الشيوعي، الذي يمتاز جوهرياً بزوال الدولة. هل هذا تناقض عنده؟ أم أنه بالأولى إلتباس؟ يقول ماركس في **نقد برنامج غوطا**[21]: «إن كلمة دولة ترتبط كتعبير نوعي، إرتباطاً وثيقاً بالبورجوازية كطبقة، وأن البورجوازية ستزول في المستقبل كطبقة اجتماعية، وتالياً ستزول الدولة تلقائياً، إذ لا يعود ثمة موجب لوجودها.

يقول لينين: تمتازُ الماركسية من الفوضوية بكونها «تعترف بضرورة وجود دولة للانتقال إلى الاشتراكية»، ويوضح «أن الأمر يتعلّق بدولة مثل كومونة باريس، وليس بدولة مثل الجمهورية الديمقراطية البورجوازية»[22]، إنها دولة تتعلق بالنشاط العملي للجماهير وليس بالنظرية السياسية العادية للقادة أو الزعماء. ويرى لينين أن الدولة بمعناها الحقيقي هي القيادة الممارسة على الجماهير من قبل فصائل مسلحة، منفصلة عن الشعب. لكن دولة ديكتاتورية البروليتاريا هي أيضاً سلطة تمارسها فصائل من الناس المسلحين الذين يفرضون نظاماً صارماً ويستعملون العنف لقهر أعدائهم. على الرغم من هذا التشابه في منهج العمل، تبقى هذه الدولة، كما يقول لينين، مختلفة في جوهرها عن الدولة البورجوازية من حيث أن الشعب بأسره هو الذي يمارس هذه السلطة، وليس أي شخص موضوع فوق الشعب، زدْ على ذلك أن الدولة البورجوازية تغذّي وتوطّد إنقسام المجتمع إلى طبقات اجتماعية، فيما تقوم مهمّة الدولة البروليتارية على حسم مسألة وجود الصراع الطبقي.

وهكذا، لكي تتمكن البروليتاريا من إنجاز مهمتها التاريخية، يتعيّن عليها استلام السلطة السياسية التي ستجعلها مهيمنة على الوضع وقادرة على تحقيق

---

(21) Marx, Critique du programme de Gotha, Pékin, 1972, p. 26.

(22) Lénine, La tâche du prolétariat dans notre révolution, Œuvres, T. XXIV, pp. 77- 81.

هدفها[23]. يرى ماركس والماركسيّون أن الاستيلاء على السلطة أمرٌ ضروري جداً للانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية. بيد أن هذا الانتقال من مملكة الضرورة إلى ملكوت الحرية، يخضع لقوانين النمو الاجتماعي.

إن ماركس غامض وحتى غير مستقرّ فيما يختص بتفاصيل هذا الانتقال إلى الاشتراكية، وكيفية ممارسة سلطة الدولة في خلال هذا الانتقال. الثابت هو أن العلاقات بين مختلف المؤسسات تكون قد تحولت في الفترة التي يجري فيها هذا الانتقال إلى الاشتراكية. لكن كيف يتمّ هذا التحول؟

يرى ماركس وانجلس أنه لا ينبغي البحث، في رأس الناس، ولا في فهمهم المتصاعد للحقيقة والعدالة الخالدتين، بل في تحوّل عالم الانتاج والتبادل، عن الأسباب الأخيرة لكل التغيرات الاجتماعية ولكل الانقلابات السياسية؛ فلا ينبغي البحث عنها في الفلسفة، بل في اقتصاد العصر المقصود. «لئن كانت ترى طبقة اجتماعية أن المؤسسات الاجتماعية لا معقولة وظالمة، فلا بد من أن يُرى في ذلك، المعيار الذي تحقق، سراً، في طرق الانتاج والتبادل، والتحولات التي لم يعد يتناسب معها النظام المتناسب من الشروط الاقتصادية الأقدم»[24]. إلى ذلك، يرى ماركس أن الرأسمالية هي مرحلة محددة من التاريخ، يتوقع وجوب سقوطها بمسار جدلي، أي بطريقة داخلية بحتة، نعلم أن ماركس يرى أن هناك حتمية صارمة تجعل البنى الفوقية الحقوقية والسياسيّة، وكذلك أشكال الوعي الاجتماعي، في حالة تبعية مطلقة تجاه البنى التحتية، المكوّنة مما يقابلها من القوى الانتاجية المادية وعلاقات الانتاج[25]. وهكذا، بموجب التصوّر المادوي للتاريخ، لا يمكن أن تكون الاشتراكية سوى النتاج الضروري لصراع طبقتين أنتجهما التاريخ، فهي لا يمكنها أن تكون سوى حصيلة التطور التاريخي للاقتصاد الذي كان قد أنتج هذه الطبقات وتنازعها بكيفية ضرورية.

ليست هذه الاشتراكية سوى الانعكاس في فكر هذا التنازع الفعلي،

(23) Manifeste du P.C., op. cit., p. 46.

(24) F. Engels, Anti-Dühring, éd. sociales, Paris, 1931, p. 307- 308.

(25) Voir Anti-Dühring, T. I, p. 11.

سوى انعكاسه، على شكل أفكار بادئ الأمر في أدمغة الطبقة التي تعانيه مباشرةً، أي الطبقة العاملة. زدْ على ذلك أن هذا الطابع الجدلي للتطور الاجتماعي هو مصدر متواصل للشقاق. يقول ماركس: «إن الرأسمالية في جوهرها تصاعدية، بمعنى أنها تشكل تقدماً بالنسبة إلى أنماط انتاجية قديمة». لكنْ هذه الرأسمالية، بينما تطور العمال وتنظمهم وتضبطهم فإنها تثقل كاهلهم، تسحقهم، وتقودهم إلى الانحلال والبؤس. وبحسب المسار الجدلي، تخلق الرأسمالية بذاتها عناصر نظام جديد، هو الاشتراكية(26). يترتّب على ذلك أن البورجوازية، في هذا المجلى، هي شرط أولي للثورة الاشتراكية، لا يقل ضرورة عن وجود البروليتاريا ذاتها.

والحال، يرى ماركس أن الرأسمالية تشكل الركيزة الأساسية، المادية، لقيام الاشتراكية وحلولها المحتوم(27). كيف يتم هذا التحوّل؟ كيف يتحقق؟ وبأية وسائل؟

في التصور الماديّ للتاريخ، يجري الانتقال طبقاً لتطور، أي وفقاً لوسائل سلمية بحتة، لكن ماركس لا يستبعد كلياً الوسائل العنفيّة، التي يعتبرها أحياناً ضرورية، وحتى حتمية، للانتقال إلى الإشتراكية. ولقد أعرب إنجلس عن فكرته وفكرة ماركس حول هذه المسألة، قائلاً: «إنني كثوري أتقبّل كل وسيلة تقود إلى الهدف، سواء الوسيلة الأعنف أم الوسيلة التي تبدو أنها الأكثر سلماً»(28). لكن الوسائل العنفية تتنافى وتتناقض مع مذهب ماركس الفلسفي والسياسي الذي يرى «أنَّ الثورات لا تتم بأمر، بل تكون في كل مكان ودائماً، الحصيلة الضرورية للظروف المستقلة استقلالاً مطلقاً عن إرادة الناس وقيادتهم، وحتى عن طبقاتهم»(29).

يرى ماركس وانجلس أن الثورة الاجتماعية ليست سوى المحصلة الحتمية للعلاقات بين الطبقات الاجتماعية، وتالياً، فإن على هذه الثورة أن

---

(26) Lénine, **Les divergences dans le mouvement ouvrier européen**, Œuvres, T. XVI, p. 318.

(27) Lénine, «K. Marx», Œuvres, T. XXI, p. 66.

(28) Lettre de F. Engels à Herson Trir, 18 décembre 1889, publiée dans les cahiers du Bolchevisme No 2 du 15 janvier 1933, p. 105.

(29) F. Engels, «Principes du communisme», Bureau d'éd., de diffusion et de publicité, Paris, pp. 22-23.

تأتي بالضرورة، وإن من الضروري على الإطلاق الإسراع بحدوثها بوسائل سياسية، لأن من الضروري أن ينضج كل حدث نضجاً طبيعياً، من هذا النضج ينبثق وعي ضرورة القيام بثورة جذرية، وعلى البروليتاريين إذا كانوا يريدون تقييم أنفسهم كأشخاص، أن يلغوا ظرفَ حياتهم الشخصي، ولتحقيق ذلك، لا توجد سوى وسيلة واحدة؛ الإطاحة بالدولة. وهكذا تقيم ديكتاتورية البروليتاريا، دلالةً وقيمة للطبقة البروليتارية، لا يمكن إضطرادهما إلاّ على أنقاض الفلسفة والأخلاقيّة البورجوازيتين[30].

تتكثّف في ظروف حياة البروليتاريا كلُّ الظروف الحياتية للمجتمع الراهن، في صورتها الأقل إنسانية؛ يقول لنا ماركس: في مجتمع كهذا، ضاع الإنسان ذاته، لكنّه اكتسب في الوقت نفسه الوعي النظري لهذا الخُسران. وبذلك كان مرغماً على التمرّد ضد هذه اللاإنسانية؛ ولذا تستطيع البروليتاريا، بل يتعيَّن عليها تحرير نفسها بنفسها، بإلغاء ظروفها الخاصة، ظروف الحياة اللاإنسانية في المجتمع الراهن. دور البروليتاريا تاريخي إذن، ويقول لنا ماركس: إن هدفها وعملها التاريخي مرسومان لها على نحوٍ محتمل وغير قابل للارتجاع، مرسومان في وضعها الحياتي الخاص كما في كل تنظيم المجتمع البورجوازي الحالي[31].

إن البروليتاريا طبقة مقهورة، وإن انعتاقها يفترضُ إلغاءَ التنافسَ والمُلكية الخاصة، وتالياً كل فوارق الطبقات. يقول ماركس: «إن شرط تحرير الطبقة البروليتارية هو إلغاء كل طبقة»[32]. فلا بد أن تحل الطبقة الكادحة، في مجرى تطورها، محلَّ المجتمع الأهلي القديم، رابطةً ستستبعد الطبقات وتنازعها، هكذا لن يعود هناك سلطة سياسية بالمعنى الحقيقي، ما دامت السلطة السياسية هي بالذات الخلاصة الرسمية للتنازع في المجتمع الأهلي.

في خلال ذلك، تجسد التنازع بين البروليتاريا والبورجوازية بصراع بين

(30) Marx, Engels, **L'idéologie allemande,** Ed. sociales, Paris, p. 73.

(31) Marx, Engels, **La sainte famille,** Œuvres philosophiques, A. Costes, Paris, T. II, pp. 60- 63.

(32) Marx, **Misère de la philosophie,** Ed. sociales, Paris, pp. 178- 179.

طبقتين، يكون ثورةً شاملةً حين يبلغ أعلى درجاته[33]. وليس ثمة شكٌّ في مآلِ هذا الصراع، إذْ إن البروليتاريا ستطيح بالطبقة المهيمنة، وإن هذا الانتصار سيضع حداً نهائياً لكل هيمنة طبقية. إلاّ أن هذه الغلبة البروليتارية الحاسمة وحلول الاشتراكية يتوقفان على التطور العقلي للطبقة العاملة، نظراً لأن الاشتراكية تتطلب مستوى ثقافياً محدَّداً تماماً.

ب ـ الجماهير، التربية والوعي

لقد شدّدت روزا **لوكسمبورغ** في كل كتاباتها على هذا الجانب بالذات. فرأت أن الجمهور المنظم، المستنير، المثقف سياسياً، الجمهور الواعي والمنضبط ذاتياً، هو القوّة المحرّكة للصراع في سبيل الاشتراكية، وبنحو خاص كانت حذرةً من الجماهير غير المنظمة، الجماهير التابعة ورأت أن الاستجابات العمياء لهذه الجماهير غير المثقفة، هي المجال الخصب لكل استبداد. كانت روزا لوكسمبورغ حذرة من الجمهور الكبير الذي يشكل جهلُه الركيزة، بل التبرير المسوِّغ للمفاهيم الكليّة (التوتاليتارية). إن هذا الجمهور هو بمثابة قطيع أعمى يحتاج إلى راعٍ. وإن تصوّر الجمهور بمثابة قطيع، يعني تجريده من كل كرامة إنسانية.

استناداً إلى عبارة ماركس الشهيرة «سيكون تحرير الشغيلة من صنع الشغيلة ذاتهم»، تؤكد روزا أن أحداً لا يستطيع تقديم الاشتراكية للشغيلة على طَبَق، يتعيّن عليهم أن يظفروا بها بأنفسهم، ولا تكفي لذلك الإرادة والشجاعة، ولا حتى الإيمان بالوعود الاشتراكية لأي برنامج دهماوي، بل يلزم العلم والتربية في المقام الأول[34].

وهكذا، طالما أن الجمهور الكبير يفتقر إلى هذا العلم وهذه التربية، فسوف يكون بإمكانه القيام بثورات قدْر ما يشاء، ولكن هذه الثورات لن تكون اشتراكية ولن تؤدي إلى الاشتراكية. فالجوهريّ هو تنظيم العمّال، لأن التنظيم هو القادر وحده على تطوير وعي الشغيلة الاشتراكي إلى أقصى حد، والسماح لهم بالتعلم من خلال تجربة كفاحاتهم، وهذا يفترض حداً أقصى من

(33) Introduction au **«Marxisme contre Dictature»**, Ed. Spartacus, Paris, 1946, p. 10.

(34) **Ibid.**, p. 13.

الديمقراطية. ترى روزا لوكسمبورغ أن الديمقراطية شرط ضروري لفعالية الصراع الطبقي البروليتاري وتوجيه هذا الكفاح نحو هدفه، ولا يمكن أن يغدو هذا الكفاح فعّالاً ويرتدي رداء التوجه الاشتراكي الواعي إلاّ بالتناسب مع التطور العقلي لجمهور الشغيلة، المشروط أساساً بحرية الانتقاد والمناقشة إلى أبعد حد. وتالياً، تبدو الديمقراطية هي القاعدة الضرورية للتنظيم الاشتراكي.

تنتقد روزا لوكسمبورغ لينين وديكتاتوريته، متهمةً إياه بأنه يريد استبدال عمل الشغيلة الخاص، بالقوة الهائلة لنخبةٍ تكيّف الجمهور وتقولبه على مزاجها «مثل العجينة»[35]. وعندها أن التصور اللينيني للعلاقات بين الجمهور والنخبة القيادية يقتربُ كثيراً من التصور البورجوازي؛ بينما لا يمكن أن تكون الإشتراكية سوى نتاج طبقة الشغيلة الواعين والمتنوّرين، ناهيكَ بأن الشغيلة لا يمكنهم كسب هذه المواصفات إلاّ في الحرية، وهي دائماً «حرية ذلك الذي يفكّر على نحو مختلف»، «لا من قبيل التعصب للعدالة»، بل لأن كل ما في الحرية السياسية من عبرة وخلاص وتطهر، يعود إلى هذا الأمر بالذات، ولأنها تفقد فعاليتها عندما تغدو «الحرية» «امتيازاً»[36].

تقول إن لينين لا يرى للشغيلة أي حق، وان واجباتهم الكثيرة تنحصر في واجب الطاعة المطلقة. فالجمهور يُعامَل مثل طفلٍ «تخفى عنه الحقيقة». وهذا هو عين تصوّر الزعماء ورجال الدولة البورجوازيين وهذا ما يشكل أخلاقيات الأحزاب البورجوازية التي تحاول تحويل الجمهور إلى أداة طيّعة لا تعرف ما تريد، أو إذا كانت تعرف فإنها لا تملك القوة لكي تنتصر إرادتها.

تشدّد روزا لوكسمبورغ في مقالها «**الجمهور والقادة**»[37]، على أن إنقلاب العلاقات بين القادة والجمهور في الحركة الاشتراكية، أي في التشكيل الجماهيري الذي يقود نفسه بنفسه، هو مسار جدلي، هو نزعة أكثر مما هو حقيقة واقعة. وترى أن كل هذا يفترض الحرية التي يستحيل أن يكتسبها أناسٌ يتقبلون أوامر «قائد» تقبّلاً أعمى، فيخضعون لمشيئته بدلاً من اعتباره بمثابة الجهاز التنفيذي لتطلعاتهم الخاصة. تقول: «إن حالةً ذهنيّة كهذه لا تؤدي أبداً

---

(35) **Marx, Misère de la philosophie**, Ed. sociales, Paris, pp. 179.

(36) **Introduction au «Marxisme contre Dictature»**, Ed. Spartacus, Paris, 1946, p. 10.

(37) Dans **«Marxisme contre dictature»**, p. 36.

إلى الاشتراكية التي اعتبرها ماركس تحريراً للإنسان.

إن جمهوراً كهذا يكون عاجزاً عن تحقيق الاشتراكية الشاملة، التي تفترض لدى الجمهور تطوراً وفيراً في فكره النقدي وقدرته على الحكم. وإن الرغبة في فرض مذهب وتكتيك محدّدين على الجمهور، بحجة أنه لم يبلغ سن الرشد بعد، إنما تعني كبح، وحتى وقف مسار نضجه. والحال، ترى روزا لوكسمبورغ، كما يرى ماركس نفسه، أن من المستحيل بناء الاشتراكية «للجمهور»، بل أن الشغيلة أنفسهم هم الذين يتعين عليهم أن يصبحوا قادرين على بناء العالم الجديد.

يدّعي ماركس أن التطور كله قد تحقق في التعارض مع جمهور الشعب العريض، وأن أحد شروط العمل السياسي الجوهرية، كان لاوعي الجمهور على صعيد الهدف الحقيقي والمحتوى المادي والحدود الخاصة بهذه الحركة. «كانت كل تطورات الفكر حتى أيامنا تطورات موجهة ضد جمهور البشرية الذي جرى وضعه في وضع تتناقص إنسانيّته أكثر فأكثر»(38). ومن وجه آخر، كان هذا التعارض هو القاعدة التاريخية النوعية «الدور البورجوازية القيادي»، البورجوازية «المتعلمة»، الذي تقابله «تبعية» الجمهور(39).

يقول ماركس: مع عمق العمل التاريخي، سيزداد حجم الجمهور الملتزم بهذا العمل. إن صراع البروليتاريا الطبقي هو «أعمق» كلّ الأعمال التاريخية التي وقعت حتى اليوم. وإن هذا الصراع يشمل مجمل الفئات الدنيا من الشعب، وتالياً يعدُّ عملُها الأول في التاريخ الذي يتطابق مع مصلحة الجمهور الخاصة. لذا فإن وعي الجمهور الخاص، على صعيد مهماته ووسائله، هو شرط ملازم للعمل الاشتراكي، مثلما كان لاوعي الجمهور في الماضي شرطاً لأعمال الطبقة المهيمنة.

بهذا، زالت المفارقة وحتى المعارضة بين «القادة» والأغلبية، وانقلبت العلاقة بين الجمهور والقيادات. في التصور الماركسي، يكمن الدور الوحيد المناط بـ «القادة»، في تنوير الجمهور حول مهمته التاريخي، إذْ إن سلطانهم

---

(38) Rosa Luxembourg, **Marxisme contre Dictature**, op. cit., p. 36.

(39) Ibid., p. 37.

يزداد بمقدار ازدياد العمل التربوي الذي يقومون به. إن امتياز القادة ونفوذهم يكمنان في تحطيم كل ما كان حتى الآن ركيزةً لكل وظيفة القيادي، وذلك حين راحوا يتجرّدون ذاتياً من صفتهم كقادة أو زعماء، ويحضّرون الجمهور لكي يكون القيادة الفعلية، فالدور الوحيد لأي قيادي، أو امتيازه العريض، يتوقف على الجهد الذي يبذله لجعل الجمهور راشداً سياسياً.

تقول روزا لوكسمبورغ: «لا ريب أن تحول الجمهور إلى «قيادة» واثقة، واعية، فاهمة وشفافة، أي أن إنصهار العلم والطبقة العاملة لا يمكنه أن يكون سوى مسار جدلي، طالما أن الحركة العمالية تستوعب باستمرار عناصر جديدة. والحال، فإن إلغاء «القادة» والجمهور «المُنقاد»، إن إلغاء هذا الأساس التاريخي لكل هيمنة طبقية، هو الهدف الأخير للاشتراكية وللديكتاتورية البروليتاريا»[40].

إذن وخلافاً للرأي الذي يرى في الجمهور «عدواً حقيقياً للفكر»، يعتقد ماركس أنّه جدير بكسب «الثقافة» والتعليم، وبالتحول شيئاً فشيئاً إلى قوة «متمدِّنة». وإنَّ هذا الاقتران الحميم بين الحركة الاشتراكية والازدهار الفكري يتحقق بفضل ارتقاء الجمهور البروليتاري وترفعه. وعلّة ذلك هي الغاية الأخيرة للإشتراكية، وردّ كل القيم الحضارية إلى النوع البشري برمّته، وهذا مما يزيد من «حجم الجمهور وجعله قادراً على استلام السلطة وممارستها». ويرى ماركس أن الثقافة والتعليم هما، إذن، من العناصر الأساسية في عتق الطبقة البروليتاريّة.

مع لينين، إنقلبت الآفاق والمنظورات، لأن المسألة الأساسية هي الاستيلاء على السلطة بضربةٍ ثورية، وممارستها لصالح الأكثر .. لا يكون مصدر هذه السلطة القانون المناقش والمصوَّت عليه في برلمان، بل مصدرها مبادرة الجماهير الشعبية، المبادرة المباشرة، المحلية، [illegible] من تحت. وتالياً يرى لينين أن السلطة أولاً، ثم التعليم، يقول: «يتّهموننا بأننا لمّا ننضج للاشتراكية، وأنّه يلزم لابتكار الاشتراكية أن نكون على مستوى ثقافي محدَّد، فلماذا لا يمكننا البدء أولاً بالحصول ثورياً على الشروط الأولية لهذا المستوى

---

(40) Marxisme contre dictature. op. cit. p. 39.

المحدَّد، لكي نلتحق، فيما بعد، بالشعوب الأخرى؟»[41].

ويرى لينين أن من الواجب الإطاحة بالسلطة، حتى ولو استعمل أقصى حد من العنف، لأن هذه هي الوسيلة الوحيدة التي تؤدي إلى حكومة ثورية تعبّر عن وعي الأكثرية وإرادتها. كما أن ماركس نفسه، وبعد نكسة كومونة باريس، ذهب إلى التأمل في مسألة القوة، في دورها وفعاليتها في الثورات؛ وخلص إلى أن الوسيلة الوحيدة للوصول إلى السلطة، تكمن في ضرب آلة الدولة وكسرها بالقوّة والعنف[42]، طالما أن البورجوازية تبدي مقاومةً شديدة، ومن ثم تكون الدولة البروليتارية أداةً تسمح للبروليتاريا بسحق البورجوازية.

والحال، فإن استيلاء البروليتاريا على السلطة لا يضع حداً لكفاحها ضد الطبقة البورجوازية، بل على العكس، إذ أن هذه السلطة تجعل الكفاح أوسع، أشدّ وأشرس. لكن الاستيلاء على السلطة ليس هدفاً بذاته، فالهدف هو إلغاءُ الطبقات، والوسيلة لبلوغه هي هيمنة البروليتاريا السياسية.

إن ديكتاتورية البروليتاريا هي، إذن، مرحلة من الصراع الطبقي، وليست نهايته. فبعد الاستيلاء على السلطة، لا تتوقف البروليتاريا عن الكفاح، بل تواصله حتى إلغاء الطبقات. ولكنها تواصل الكفاح هذا في شروط مختلفة بالطبع، وبصورة أخرى ووسائل أخرى[43]، وسوف تكون ديكتاتورية البروليتاريا، بعد الاستيلاء على السلطة، هي كفاح طبقة البروليتاريا، التي تخوضه بالاستناد إلى أداة مثل سلطة الدولة. وفي الوقت نفسه، يكون هذا الكفاح نضالاً وصراعاً لبناء الاشتراكية وتوطيدها النهائي، الحاسم[44].

تفترض هذه الديكتاتورية اللجوء إلى العنف الشديد لسحق مقاومة الرأسماليين؛ لكن ما يشكّل العقيدة البروليتاريّة ليس العنف وحده، ولا العنف بشكل رئيس، إذ إن طابعها الأولي يكمن في روحية البروليتاريا التنظيمية والانضباطية. فهدفها هو إنشاء الاشتراكية وتأسيسها، هدفها هو إلغاء انقسام

---

(41) Lénine, **Sur notre révolution,** Œuvres, T. XXXIII, pp. 490- 492.

(42) **Lettre de Marx à Kugelmann,** op. cit., p. 120.

(43) Lénine, **La grande initiative,** Œuvres, T. XXIX, pp. 424- 425.

(44) Lénine, **Préface à l'éd. du discours** «Comment on trompe le peuple, Œuvres, T. XXIX, p. 385.

المجتمع إلى طبقات، وإزالة كل استغلال الإنسان للإنسان. ويُفترض بهذه الديكتاتورية أن تحدث تغيّراتٍ جذرية في كل مجالات الحياة، وان تكون نتيجةُ هذه التغيّرات تحوّل الإنسان ذاته.

إن ديكتاتورية البروليتاريا هي، إذن، ديكتاتورية الطبقات المقهورة؛ وهذا يفترضُ القطيعة التامة مع الفكروية الديمقراطية البورجوازية، ويفترض القطع مع الماضي، للتمكن من شقّ طريق إلى مستقبل جديد(45). والخلاصة، ليس إلغاء الطبقات سوى محصلة ضرورية لصراع الطبقات، إذْ لا يمكن تصوّر أحدهما دون الآخر. وسوف تغدو الديكتاتوية نافلةً عندما تزول الطبقات؛ لكن هذا الزوال لن يجري في ظل ديكاتورية البروليتاريا، التي تعدّل فقط موازين الطبقات وعلاقاتها. فالبروليتاريا لم تعد الآن هي الطبقة المقهورة، بل الطبقة السائدة؛ إنها تتقلّد مقاليد السلطة في الدولة، وتملك وسائل الانتاج وتواصل الصراع لتحقيق هدفها الأساسي، إلغاء الطبقات والدولة ذاتها(46)، وهذه تعتبر مرحلة متقدمة من مراحل تحقيق تحرير الانسان وبالتالي تحقيق سعادته.

2 ـ الديمقراطية البورجوازية والديمقراطية البروليتارية

لا مشاحة أنَّ مسألة ديكتاتورية البروليتاريا الأساسية هي علاقتها أو بالأولى تعارضها مع الديمقراطية. عرَّف لينين هذه الديكتاتورية بأنها «سلطة تؤخذ عنوةً وتحفظ بالعنف»، ومن ثمَّ فإن هذا اللجوء إلى العنف، وحتى إلى الإرهاب، لا يمكنه أن يؤدي لغير الشطب الكامل للديمقراطية مع كل معالمها وتجلّياتها.

لكنْ، على الرغم من القمع والعنف، ركيزتي ديكتاتورية البروليتاريا، فإن هذه الأخيرة يراها لينين شكلاً جديداً للديمقراطية؛ إنها الديمقراطية البروليتارية المتعارضة تماماً مع الديمقراطية البورجوازية. لكن كيف يمكن، التوفيق بين العنف والديمقراطية؟ أو بكلام أدقّ، كيف يسهم العنف في تحقيق الديمقراطية؟

(45) Lénine, Œuvres, T. XXIX, pp. 393- 396.

(46) Lénine, L'économie et la politique à l'époque de la dictature du prolétariat, Œuvres, T. XXIX, pp. 111- 112.

يرى لينين أن ديكتاتورية البروليتاريا هي سلطة لا تعترف بأيّ قانون معياراً لها؟ فهي سلطة لا محدودة، تعتمد على القوّة بالمعنى المباشر جداً للكلمة؛ إلاّ أن هذه القوّة التي تعتمد عليها السلطة الجديدة تختلف جوهرياً عن السلطة التي تستعملها المؤسسات القديمة، بكونها قوّة أغلبية الشعب، الأمر الذي يشكل تسويغها وشرعيتها. وعليه، يرى لينين أن القوة التي يمارسها الشعب ضد أقلية صغيرة، هي قوة شرعية تماماً. والحال، فإن الاختلاف الأساسي بين ديكتاتورية البروليتاريا والأشكال الأخرى للديكتاتورية، تكمن فيما يلي: ديكتاتورية البروليتاريا هي ديكتاتورية الشعب الثوري، بينما تُمارَسُ الديكتاتوريات الأخرى ضد الشعب، إنَّ لينين يعتبر الديمقراطية البورجوازية بمثابة ديكتاتورية الأقلية التي لا يمكن استمرارها إلاّ بدعم القوى المسلحة، وإبعاد الجمهور عن كل مشاركة في السلطة. إن السلطة القديمة ـ كما يقول ـ كانت تحتقر الجمهور وتتخوف منه بشكل مبرمج، وكان وضوح الجمهور مصدر قلقها وخوفها. في المقابل، تستمر ديكتاتورية البروليتاريا وتتوطّد فقط بواسطة ثقة الجمهور الكبير المدعو للمشاركة في السلطة، باسم ديكتاتورية الأغلبية. ويقول لينين: إنها سلطة شرعيّة، لأنها صادرة مباشرة عن الجمهور الشعبي، ونابعة من إرادته الخاصة[47].

لكنْ كونُ هذه الديكتاتورية هي ديكتاتورية أغلبية الشعب ألا يجعل من النافل والمستحيل اللجوء إلى العنف؟ يرى لينين أنَّ العنف لا مناص منه، إذْ يستحيل من دون الصراع العنفي تحرير الشعب من القمع الذي يعيش فيه، وإلغاء الطبقات وتحقيق مجتمع منسجم وعادل. يعزو لينين إلى العنف قيمة إبداعية، ويجعله المبدأ الوحيد لديكتاتوريته. يقول: «إن المفهوم العلمي للديكتاتورية لا يعني شيئاً آخر سوى سلطة بلا حدود، سلطة لا يحدّها أيُّ قانون ولا أية قاعدة على الإطلاق، وتعتمد على العنف مباشرة»[48]. هذه الديكتاتورية هي ديكتاتورية الشعب برمّته، بل من صنيع أولئك الذين يعملون ويشاركون ويكافحون فعلياً، لا غير. إن الصراع بالمعنى الضيق والمباشر للكلمة هو الذي يستطيع الإفضاء إلى خلق سلطة جديدة، ثورية، سيكون فيها

(47) Œuvres, T. X, p. 220.

(48) Œuvres, T. X, p. 249.

العنف هو الوسيلة الوحيدة التي تسمح بتصفية القاهرين، لأنه هو أرفع تجسيد لكفاح الشعب في سبيل تحرّره.

إذن تتحدّد ديكتاتورية البروليتاريا بالعنف أساساً، وفي هذه الحالة لا يكون العنف شرعياً وحسب كوسيلة للإطاحة بالمستغلّين، بل يكون ضرورياً ضرورةً مطلقة بوصفه وسيلة الجمهور الوحيدة للدفاع. وهكذا، فإن العنف ليس مُراداً وحسب، بل هو مفروض على الجمهور، بوصفه ضرورة لا مجال للخيار فيها.

لكنَّ ضرورة العنف هذه لا تجعله جوهر ديكتاتورية البروليتاريا بالذات، بل مجرّد عَرَض يرمي إلى تصحيح المحابطات الفردية والتقصير في فهم المصلحة المشتركة[49]. ففي الديمقراطية البورجوازية، تنحصر المصلحة العامة في مصلحة الأقلية الغنية ضد أكثرية الفقراء الذين يشعرون أنهم غرباء في مجتمع لا يستبعدهم فقط ببنيته، بل أيضاً بكل قيمه واعتقاداته[50]. ومن ثمّ، فإن الصراع العنفي الذي تخوضه الأغلبية ضد الأقلية هو كفاح لأجل البقاء، طالما أن غرضه هو إنشاء مجتمع يغدو فيه المرء «في بيته»، وتأسيس دولة ستكون دولة «الشعب» بأسره، حيث لن يبقى هناك تمييز بين حاكمين ومحكومين. بكلام آخر، نقول إنَّ المقصود هو سيادة الشعب المطلقة، الغاية الأخيرة للكفاح البروليتاري.

لا يجوز خلط هذا التصور لسيادة الشعب مع تصوّر روسّو، فعلى الرغم من أنَّ سيادة الشعب هي المقصودة في الحالتين، فإن الاختلاف يظلّ جذرياً، في منظار الماركسية السيّد هو الشعب بوصفه كلاً لا يتجزّأ، بينما يرى روسّو أن هذه السيادة مستقرّة، مُستودَعة في كل من الأفراد الذين يؤلفون الجماعة؛ ومن ثم، لا يمكن أن تكون قوة السيادة الشعبية سوى مجموع سياداتٍ فرديّة[51].

ليس الفرد المقصود هنا كائناً من لحم ودم، بل هو روح محض، يصغي في ذاته إلى تعاليم العقل. والحال، فإن المقصود عند روسّو هو المواطن

(49) G. Burdeau, L'Etat, Ed. Seuil, 1970, p. 125.

(50) Ibid., p. 153.

(51) Ibid., p. 37.

وليس الفرد المتوحّد. والمواطن، في نظره، هو الفرد الحر الذي تربّى تربية مدنيّة حقيقيّة. إن الشعب المتمأسس، وليس الجمهور الجاهل، هو الذي يشارك في الإرادة العامة، وهو السيّد. إن هذه الإرادة العامّة تعبّر عقلانياً عمّا يشكل خير المجتمع. إنّ روسّو يحدِّد الإنسان بالحرية، ويخضع السيادة لمستلزمات العقلانية، وعليه، فإن الحرية الفردية هي بالذات أساس الوجود الاجتماعي، وإنها تُعدُّ في نظره بمثابة القيمة العليا. أما ماركس فيرى أن السيادة الشعبية بلا معنى طالما أن هناك طبقاتٍ اجتماعية، ويرى روسّو أنّ الإنسان حرٌ تماماً، فيما تعتبره النظرية الماركسية مرتهناً، منسلباً، يتوقف عتقُهُ على إلغاء الطبقات. إن فكرة السيادة، عند روسو، تُفهم جوهرياً بالاستناد إلى الحرية، فيما الشعب السيّد، عند لينين، هو جوهرياً شعب بلا طبقات.

لكن الاختلاف الأساسي بين روسّو والماركسيين يكمن في تصوّرهما للقوّة. إن روسو يناهض استعمال القوة والعنف اللذين يتعارضان مع حق الإنسان والإنسانية. ولا ينجم عن مؤسسة القوّة، كنظام، سوى العبودية، ويرى روسّو أن هذا المبدأ الزائف للمجتمع يتناقض مع جوهر الإنسان: «فالقبول بالعبودية يعني تخلي الإنسان عن صفته كإنسان، وعن حقوق الإنسانية وحتى عن واجباتها. . . ولا يتوافق مثلُ هذا التخلّي مع طبيعة الإنسان»(52). في المقابل، يكون استعمال العنف والقوة طبيعياً جداً، وحتى أنه يُكون ضرورياً في ديكتاتورية البروليتاريا. ولطالما قارنَ الماركسيّون العنفَ الثوري بتدخل طبيب في علمية توليد. فالعنف في نظرهم يُبرَّرُ بالضرورات الحيوية لبشرية جديدة وقيد الولادة(53).

لكنَّ الماركسيّين يُتهمون بإلغاء الحرية والديمقراطية، حين يقدّمون العنف والإرهابَ كمبدأٍ وحيد للعمل السياسي. والحقيقة أن ماركس لا يرى في ديكتاتورية البروليتاريا إلغاءً للديمقراطية، بل يرى فيها بالأولى «المشاركة الأفعل والأوسع للجماهير الشعبية في كل تدبير المجتمع وإدارته»(54).

(52) **Contrat social**, Livre I, chap. 2.

(53) M. Ponty, **Humanisme et terreur**, Gallimard, 1947, p. 130.

(54) Rosa Luxembourg, **La dictature du prolétariat, dans Marxisme contre dictature**, Ed. de la Liberté, 1947, p. 6.

تدين روزا لوكسمبورغ كل لجوء إلى العنف يخنق الحرية ويحطّ من قدْر الإنسان. وترى في الاستعانة بالقوّة انتصاراً للتوتاليتارية على الديمقراطية، غاية الكفاح البروليتاري. تقول: «بكلام آخر، لكل مؤسسة ديمقراطية حدودها وعيوبها؛ ولا ريب أن هذا هو الشيء المشترك بينها وبين كل المؤسسات البشرية. إلاّ أن العلاج الذي ابتكره لينين وتروتسكي، إلغاء الديمقراطية عموماً، لهو أسوأ بكثير من الداءِ الذي يُراد شفاؤه؛ فهو في الواقع يجفف الينبوع الحيوي الذي يمكن أن تصدر عنه، وحده، التصحيحات لكل النواقص الملازمة لولادة المؤسسات الاجتماعية: الحياة السياسية الناشطة، دون عوائق شديدة تعترض أوسع جماهير الأمة»(55).

نرى إذن أن الديمقراطية في نظر روزا لوكسمبورغ هي شرط أساسي لفعالية الصراع الطبقي البروليتاري وللتوجه الاشتراكي لهذا الصراع. صحيح أنّ روزا لوكسمبورغ اعترفت، بعد ثورة 1917 الروسيّة، بشرعية التدابير الدفاعية التي اتخذتها الثورة التي يحاصرها أعداؤها. لكنها وقفت ضد إلغاء الديمقراطية. فإذا كان من المحتّم، وحتى من الضروري أن يُعاقب أعداء الثورة، فليس من الممكن التصوّر بأن ترغب الثورة في الظفر على الأفكار المناوئة، بخنقها وبإلغاءِ أولئك الذين يعبّرون عنها. فهذا أمر خطير على الثورة ذاتها. إن الثورة الروسية في مجرى إلغاء أعدائها، إلغاءً ضرورياً من الناحية التاريخية، ومثمراً من الناحية الثورية، قضت على كل مظهر للحرية، ليس فقط حرية المستغلّين المقلوبين، بل أيضاً حرية الجماهير العمالية التي كان يُفترض بالثورة أن تجلب لها الحرية التي لا مناص منها لتحقيق الاشتراكية.

لكنما الحرية هي مبدأ الديمقراطية البورجوازية! والماركسية لا تعترف للديمقراطية البورجوازية بهذا الإدّعاء، لأن الحرية ولا حتى المساواة يمكن تحققهما في مجتمع طبقات. ولا تستطيع ديكتاتورية البروليتاريا ذاتها، تحقيقهما، طالما يستحيل الكلام عن مساواة حقيقية وحرية حقيقية إلاّ بعد الإلغاء التّام للطبقات الاجتماعية وللدولة ذاتها. وهكذا، فإن كل حرية لا تكون ملحقةً بمصالح تحرير العمل من القهر الرأسمالي، هي خدعة وضلالة.

---

(55)

Rosa Luxembourg, La révolution russe, Ed. Spartacus, Paris, 1946, p. 34.

في التعبير الماركسي: هناك استبعاد متبادل بين الدولة والحرية. إذن من التناقض الكلام على دولة حرّة[56]. كتب إنجلس في رسالته إلى رابل: «لقد صارت الدولة الشعبية الحرّة دولةً حرّة. وبموجب المعنى النّحْوي لهذه الألفاظ، الدولة الحرّة هي دولة حرة تجاه مواطنيها، أي دولة ذات حكم استبدادي»[57]. «بما أن الدولة مؤسسة موقتة يحتاج المرء إلى استعمالها في الصراع، في الثورة، لقهر قوى خصومه، فمن الممتنع إطلاقاً الكلامُ على دولة شعبية حرّة: فطالما تظلّ البروليتاريا بحاجة إلى الدولة، فإنها تحتاجها ليس لأجل الحرية، بل لقمع خصومها. ويوم يصبح في الإمكان الكلام على الحرية، تكون الدولة قد زالت كدولة»[58]. إن الديمقراطية البورجوازية تستبعد الحرية، في منظار الماركسيين، وان جدلية التطور هي التالية: من الحكم المطلق إلى الديمقراطية البورجوازية؛ ومن الديمقراطية البورجوازية إلى الديمقراطية البروليتارية؛ ومن الديمقراطية البروليتارية إلى نفي الديمقراطية.

لقد ندّد ماركس بالطابع الشكلي للحرية السياسية، لأن هناك حيثما يسود القمع، يمتنع وجود الحرية. ولا يمكن تعايش الحرية والدولة، والكلام على دولة حرّة يعدّ نوعاً من المحال. إذن الديمقراطية البورجوازية تكون من الوجهة الماركسية عاجزةً عن منح الجمهور الشعبي، الحرية والمساواة، «هذه المفاهيم التي لا يمكن تصوّرها في جمهورية ديمقراطية بورجوازية»[59]. صحيح أن هذه الديمقراطية تسمح بالمساواة بين المواطنين، بلا تمييز في الجنس والدين والعرق، لكنها عاجزة عن تحقيقها بسبب تركيبتها الاجتماعية المتجسّدة في السيطرة الطبقية. وهكذا، ستظلّ الجمهورية الأكثر ديمقراطيةً، ديكتاتوريةً للبورجوازية وآلة لقهر جمهور الشغيلة حتماً. إن هذه الديمقراطية تفترضُ هيمنةَ طبقةٍ واستتباع الأخرى. يقول لينين «إن الديمقراطية البورجوازية، حتى ولو كانت الأفضل، هي ديمقراطية بالنسبة إلى الأغنياء»[60]، لأن أية مساواة

---

(56) **Marx, Critique du programme** de Gotha, op. cit, p. 25.

(57) **Lettre à Babel** du 18- 28 mars 1875, p. 41.

(58) **Ibid.**, p. 41.

(59) **Lénine, La révolution prolétarienne et le renégat Kautsky,** Ed. Pékin, 1970, p. 32.

(60) **Ibid.**, p. 20.

هي تلك التي تضع الغني والفقير على مستوى واحد؟

لئن كانت الديمقراطية البورجوازية عاجزةً عن تحقيق المساواة والحرية، فإن هذا لا يعني أن ديكتاتورية البروليتاريا ستنجح هناك حيث فشل النظام الآخر. إن ديكتاتورية البروليتاريا شكل من أشكال الدولة، وهي تفترضُ وجود الطبقات الاجتماعية والقمع والهيمنة والتفاوت. وإن المساواة الصحيحة تُختصر بنظر ماركس، في هذه المعادلة: «من كلٍ حسب قدراته، لكلٍ حسب حاجاته». هذه المساواة لا يمكن تحقيقها إلاّ بإلغاء الطبقات والدولة ذاتها.

يستمر التفاوت في المجتمعات الاشتراكية، ما دام كلّ واحد يكافأ على عمله. والحال، فإن الأفراد متفاوتون، وان هذا التفاوت بالذات هو الذي يميّزهم من بعضهم البعض. لا ينفي ماركس التفاوت البيولوجي الذي يجعل البعض أقوياء والبعض الآخر ضعفاء، كما لا يُنكر عجز الإنسان أمام تفاوتٍ كهذا[61]. والحال، فإن الاشتراكية تعجز عن المحو التام لهذا التفاوت بين البشر الذي يدوم ما دام تقسيم العمل والتعارض بين العمل الفكري والعمل اليدوي[62].

يقول إنجلس في رسالته إلى بابل: «ليس من الصواب القول إن الاشتراكية هي القضاء على كل تفاوت اجتماعي وسياسي، ولكن الصحيح هو أن الاشتراكية ت حاول الحدّ من هذا التفاوت قدْر الإمكان دون أن تتمكن، مع ذلك، من إلغائه تماماً»[63]. في مستطاع الاشتراكية إلغاء الفوارق الطبقية، لكنها تعجز عن تغيير شروط الحياة البشرية. في مستطاعها تحقيق المساواة بين جميع أعضاء المجتمع على صعيد حيازة وسائل الانتاج، أي مساواة العمل والأجر، وبعد ذلك تستطيع البشرية الانتقال إلى المساواة الحقيقية، أي تحقيق مبدأ: «من كلٍ حسب قدراته، ولكلٍ حسب حاجاته». وتالياً يعد مفهوم المساواة من أغبى الابتسارات وأكثرها استحالة، خارج إلغاء الطبقات[64]، كما ألحَّ ج. سوريل، هو أيضاً، على التمانع القائم بين تقسيم المجتمع إلى

(61) Critique du programme de Gotha, op. cit., p. 41.

(62) Ibid., p. 41.

(63) Lettre à Babel, op. cit., p. 41.

(64) Engels, Anti-Dühring, op. cit., pp. 138- 139.

طبقات، وبين الديمقراطية ومبدئها في المساواة[65]. إذن، لتحقيق مساواة صحيحة، لا بد من البدء بإلغاء الطبقات الاجتماعية. لأن المساواة لا يمكن وجودها إلاّ في دولةٍ منسجمة اجتماعياً، أي في مجتمع بلا طبقات.

يشكّل تصوّر للمساواة كهذا، إدانةً صريحةً للديمقراطية الكلاسيكية وأساليبها. ومن ثمَّ، تُماهي النظرية الماركسية بين الديمقراطية التقليدية وجهاز قمع وهيمنة لطبقةٍ على أخرى. ففي هذه الدولة، لا يمكن أن تكون السلطة سوى هيمنة جماعةٍ على أخرى، وحتى إن التقنيات التمثيليّة التي تصدر عنها هذه الديمقراطية، تقدّم للطبقة المهيمنة كل التسهيلات لتشديد هيمنتها من خلال إضفاء الشرعية عليها[66]. لا يمكن، في منظار الماركسيّين، الكلام على ديمقراطية طالما تقوم في المجتمع تعارضات المصالح والاعتقادات والقيم، وطالما لم تجر بعد تصفية كاملة للاستثمار والإكراه المادي والمعنوي. لأن المساواة السياسية تفقد كل دلالتها ما لم تكن مصحوبة بالمساواة الاجتماعيّة. إن مجتمعاً تكون فيه الثروة وحدها هي المعيار للقيم الاجتماعية، لا يمكنه أن يكون مجتمعاً عادلاً ومساواتياً. في الواقع، ليس للمساواة والحرية القيمة عينها بالنسبة إلى الضعيف والقوي: بهما يغدو البعض أثرياء إلى أبعد حد، ويغدو البعض الآخر في غاية الفقر[67]. ومن ثمّ تغدو كل الحقوق شكلية بحتة في ظرف اجتماعي واقتصادي بائس.

إلاّ أنَّ الماركسية التي بدأت بتحويل ظروف الإنسان الاجتماعية والاقتصادية، إنتهى بها المطافُ إلى تحويل الإنسان ذاته. وعليه، فإن الإنسان في هذه المنظومة لا تكون له قيمة ولا يكون له خلاص إلا بوصفه عضواً واعياً وفاعلاً في المجتمع. فالفرد المعزول غير موجود في نظر الماركسية، وإن موقع الجماعة هو الذي يحدّد حرية كل واحد[68]. ففي التصوّر الماركسي لا يبلغ الإنسانُ كمال وجوده إلاّ في السياق الاجتماعي، الذي يندمج فيه إندماجاً شاملاً. وهكذا يكون الإنسانُ تابعاً كلياً للجماعة ولمجمل المجتمع، الأمر

(65) G. Sorel, **Réflexion sur la violence**, pp. 76- 79.

(66) G. Burdeau, L'Etat, Ed. Seuil, p. 126.

(67) Cf. **La République de Platon**, 552 a; 556 a.

(68) G. Burdeau, **l'Etat**, op. cit., p. 129.

الذي يجعل من النوافل، مفاهيم «أنا فردي» و«شخص مستقل»، فلا قيمة لإرادة الفرد إلا بقدْر ما تعبِّر عن مشيئة الجماعة، أي بقدر ما تتماهى مع هذه المشيئة. يرى الماركسيّون أن الشرط الوحيد لكسر الحواجز بين الحكام والمحكومين هو في جعل المجتمع مسؤولاً بأسره.

وهكذا لن يكون للدولة سوى مهمة توفير الحدّ الأقصى من التوافق بين إرادة الحاكمين وإرادة المحكومين، وتحقيق ما يسمى حكومة الشعب، فالدولة الماركسية تطلب من الفرد وهباً كاملاً ودائماً، لدرجة أن مفهوم الشخص الخاص ذاته، يفقد معناه في آخر المطاف. يقول ج. بيردو: «إن الأهلية البروليتارية تتجاوز الانضباط، لأنها تحوّل المحكومين إلى أدوات لمؤسستها»(69). الأمر الذي يبتر الشخص البشري، من الزاوية الفكرية ومن الزاوية الجسدية المادية على حدٍ سواء، ذاك أن ديكتاتورية البروليتاريا تبقي الجمهور في حالة تعبئة دائمة. وتلجأ، لتحقيق الانسجام الاجتماعي، إلى تصفية كل معارضة حاضراً ومستقبلاً، مجرّدةً الإنسان على هذا النحو من كل استعمال لحريته وفطرته.

الثابت أن ديكتاتورية البروليتارية وطّدت جهاز الدولة حين مركزته إلى أقصى حد. وهذا مما يجعلها متعارضة مع الجمهور البروليتاري، مع مصالحه وتطلعاته. فالدولة في ظل ديكتاتورية البروليتاريا فقدت مبرّر وجودها وضرورتها التاريخية، بعدما اجتثت جذور النظام القديم. لكنها بدلاً من التوجه إلى غايتها، رأيناها تتعزّز وتتوطّد أكثر فأكثر. وهذا الاستمرار يشكّل خطرَ ثورة مضادة، في نظر بعض الماركسيّين(70)، وهكذا استمرّت غريزة المحافظة على الديكتاتورية، وأتاحت لها وسائل القمع التي مركزتها بين أيديها، إمكان المحافظة على شكل من أشكال الدولة المتجدّدة تاريخياً.

إن ديكتاتورية البروليتاريا التي تدّعي الثورية، تحوّلت إلى ديكتاتورية فئة مميّزة جديدة، ديكتاتورية نخبة اجتماعية جديدة، متحدّرة من عوام الناس، وأن هذه النخبة هي التي تشكل الفئة القائدة، الممثلة بالحزب. فهي التي تفكر

---

(69) G. Burdeau, L'Etat, op. cit., p. 129.

(70) Voir Th. Dan, **Les socialistes russes et la dictature du prolétariat**, Ed. de la Liberté, Paris 1947, p. 31.

وتعمل وتقرّر عن الجميع، ومن ثمّ صار استتباع الجمهور كلياً، تجاه هذه الفئة التي تتقلد كل السلطة.

إلاّ أن لينين يرى في هذه المركزية سداً في وجه الانتهازية، التي تنبع تجلياتها الخاصة، في نظره، من الميل الفطري لدى المثقف إلى الاستقلالية والفوضى، ومن رفضه للانضباط الصارم ولكل «بيروقراطية». لا يثق لينين بالمثقّف، لأن هذا الأخير يظل فردياً، ميّالاً إلى الفوضى، وغير قابل لتحمل السلطة، حتى سلطة الحزب الذي انتمى إليه(71)، ويفسّر لينين هذه الظاهرة بكون المثقف عنصراً اجتماعياً متحدّراً من البورجوازية، وغريباً عن البروليتاريا، وبأنه إذا انتمى إلى الاشتراكية، فإن انتماءه لا يكون بفضيلةٍ، بل بالرغم من شعوره الطبقي. ويرى لينين أنَّ المثقف يشكّل خطراً على الثورة، وهذا ما يفسر وجوبَ المركزية وتوطيد جهاز الدولة. لكنْ إذا كان المثقف يشكل خطراً بالفعل، فإن هذا الخطر لا يمكن إلغاؤه إلاّ بإلغاء المثقف ذاته، أي بإلغاء الفكر والإنسان.

يضفي لينين الشرعية على القمع والعنف والإذلال، بحجة إنقاذ الثورة وحمايتها. ويرى أن العنف البروليتاري هو عنف ثوري، هدفه إنشاء علاقات أكثر إنسانية بين البشر، عبر إلغاء استغلال الإنسان للإنسان، إذن المقصود هو عنف يتعدّى نفسه إلى المستقبل البشري. ويرى لينين أن الثورة إرهاب لأن التاريخ عَرَضي، ولأن البروليتاريا هي نظامه العقلاني(72).

الحقيقة أن لينين حوّل الماركسية من مجموعة نظريات عقلانية إلى مجموعة نظريات لا عقلانية. وبدلاً من مطابقة الواقع الاجتماعي مع موجبات الماركسية النظرية، تكيفت الماركسية ذاتها وتطبّعت أكثر فأكثر، لكي تنسجم مع حاجات الواقع السوڤياتي.

لقد كان الجمهور، في ديكتاتورية البروليتاريا، قابلاً سلبياً لإعادة تربية، في سبيل تحرّره الذاتي. لكن لا يمكن تحرير الشعب من فوق؛ ولا يمكن أن تعاد تربيته في هذا المستوى الأساسي؛ فقد قال ماركس: على البشر أن

(71) Lénine, **La faillite de la IIe Internationale,** Œuvres, T. XXI, pp. 247- 250.

(72) M. Ponty, **Humanisme et terreur,** op. cit., p. 124.

يتحرروا ذاتياً، إن التربية الوحيدة التي تحرّر هي تربية الإنسان الذاتية. «إن جعل بعض الناس موضوعاتٍ تحررية بالنسبة إلى أناسٍ آخرين، يعني العمل على جعلهم أدواتٍ سلبية، أي خفضهم إلى دور المادّة الجامدة، المستعدة للتشكل في الأشكال التي تختارها لها النخبة»(73). لقد إتهم لينين بتطلعه إلى ديكتاتورية على البروليتاريا وليس إلى ديكتاتورية البروليتاريا.

3 ـ الإنسان والدولة الماركسيّة

يرى ماركس أن على الإنسان أن يحقق سعادته في هذه الدنيا وليس الآخرة. لكن الإنسان لكي يتمكن من بلوغ هذه السعادة، ينبغي عليه التحرر من حدوده الفرديّة، والانعتاق من إرتهاناته الاقتصادية والسياسية. ويرى ماركس أن الارتهان السياسي يتجسّد في الدولة. وتالياً لا يوجد إنعتاق بشري من دون انعتاق سياسي، ولا يوجد انعتاق سياسي من دون الزوال الكامل للدولة.

يقول إنجلس: «ليست الدولة سلطة مفروضة على المجتمع من خارجه؛ وهي ليست «حقيقة الفكرة الأخلاقية»، «صورة العقل وحقيقته»، كما يدّعي هيغل، ويضيف قائلاً: الدولة في تصوّر الفلاسفة هي «تحقيق المثال أو ملكوت الله على الأرض، المترجم إلى لغة فلسفية؛ هي المجال الذي تتحقق فيه أو يُفترض أن تتحقق فيه الحقيقة والعدالة الأزليّتان. والواقع أن الدولة هي نتاج المجتمع في مرحلة محدّدة من تطوّره؛ إنها الإقرار بأن هذا المجتمع غارق في تناقض مع نفسه لا يمكن حلّه، نظراً لانقسامه إلى تعارضات لا تقبل المصالحة طالما أنها عاجزة عن التوافق. ولكن، حتى لا تدمّر بعضها المتعارضاتُ، أي الطبقاتُ ذات المصالح المتعارضة، والمتصارعة مع المجتمع تصارعاً عقيماً، فرضتْ نفسها الحاجة إلى سلطة توضع مظهرياً فوق المجتمع، وينبغي عليها وقفُ النزاع، وإبقاؤه في حدود «النظام»؛ وهذه السلطة المولودة في المجتمع، والموضوعة فوقه، هي الدولة التي تغدو غريبةً عنه أكثر فأكثر»(74).

---

(73) A. Marc Intyre, Marcuse, Ed. Seghers, 1970, p. 148.

(74) Engels, L'origine de la famille, de la propriété et de l'Etat, Ed. allemande, p. 177 et 178.

يكشف هذا المقطع بكل وضوح الفكرة التي كوّنها ماركس وإنجلس عن الدولة، عن دورها ودلالتها التاريخية.

يثير ماركس مسألة الدولة بطريقة ملموسة، فهو يبيّن طبقاً للمادويّة التاريخية، كيف ولدت تاريخياً الدولةُ البورجوازية، وما هي التحولات التي عرفتها في مجرى تاريخها، وكيف أدى هذا التطور إلى ولادة صراع الطبقات الذي يفضي بالضرورة إلى إنتصار البروليتاريا(75). ففي نظره ليست الدولة بشيءٍ آخر سوى جهاز هيمنة طبقية، جهاز قمع طبقة لطبقة أخرى؛ إنها سيطرة طبقة محدَّدة لا يمكنها التوافق مع نقيضتها، أي مع الطبقة المتعارضة معها. الواقع أن الدولة لا يمكنها الظهور ولا الاستمرار ما لم يكن توافق الطبقات ممكناً. والحال، فإنَّ نظرية الدولة تقوم في الماركسية على هيمنة طبقة على أخرى. وإنَّ تصوّراً كهذا يقود ماركس إلى القول بأنَّ تحرير الطبقة المقهورة مستحيل من دون ثورة عنفية تلغي جهاز سلطة الدولة(76).

أ ـ فكرة الدولة وتشكلها

تتشكّل الدولة، في نظر ماركس وانجلس، من إنقسام المجتمع إلى طبقات متخاصمة خصومةً لا علاج لها؛ وسوف تكون دوماً، حسب منطق الأمور، دولة الطبقة السائدة، أي دولة الطبقة الأقوى اقتصادياً. فهذه القوة الاقتصادية تجعلها سيّدة الموقف وتمكّنها من قهر الطبقة المقابلة. يرى إنجلس أن الدولة الحديثة، وكذلك الدولة القديمة والدولة الإقطاعية، هي جهاز لاستغلال الانسان. إنما تختلف فقط وسائلُ هذا الاستغلال، ففي الدولة الحديثة يتمّ الاستغلال بواسطة العمل المأجور، بواسطة الرأسمال(77). إذن الثروة الممثلة بالرأسمال، هي صدر القيمة والقوة والهيمنة.

لكنّ هذه الدولة لم توجد منذ الأزل؛ ويرى ماركس أن وجودها متعلق بتطورها الاقتصادي الذي يقسّم المجتمع إلى طبقات متنازعة، ويستوجب

---

(75) K. Marx, **Le manifeste du parti communiste,** Ed. 10- 18, pp. 35, 43, 47.

(76) **Ibid.,** p. 47.

(77) F. Engels, **L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat,** Chap. IX (Barbarie et civilisation), p. 20.

وجود الدولة كجهاز لإخضاع طبقة لأخرى. والحال، فإن الدولة هي النظام الذي يشرعن ويوطّد هذا الإذعان من خلال التخفيف من تصادم الطبقات وتشابكها، وهي تتوطد طبعاً بقدْر ما تتزايد منازعات الطبقات وعداواتها. إلاّ أن تطور الدولة هذا، يقودها إلى نهايتها. فعلى الرغم من توطد الدولة ظاهرياً، تكون محكومة بالسقوط الحتمي. إن التصور التطوري الذي استوحاه ماركس وانجلس من الفلسفة الهيغلية، يرى في تطور الانتاج الذي يحدّد التحولات الاجتماعية، ظاهرةً لا تُقهر، إذْ يحلُّ الانتاج الجماعي، حتماً، محل الإنتاج الفردي. وبناء على ذلك، ستزول الطبقاتُ، حتماً، مثلما ظهرت. ومعها، ستزول الدولة بوصفها الحامل السياسي لمنازعات الطبقات وصراعاتها[78].

وعليه، فإنَّ صراع الطبقات سيؤدي إلى إلغاء الطبقات، وإلى سقوط الدولة معها حتماً، فالدولة المنتمية إلى الطور الراهن من التطور الاجتماعي، هي إذن ظاهرة اجتماعية موقتة، ما دام وجودها، ومبرّر وجودها، يكمنان في الصراع الطبقي، وما دام إلغاء الطبقات يؤدي حتماً إلى زوال الدولة[79]. والحال، فإن المجتمع اللاطبقي هو القادر وحده على حل التناقضات السياسية، والسماح بديمقراطية صحيحة، يشارك بها الجميع في السلطة، ويرى الماركسيون أن الانتقال من الرأسمالية إلى الشيوعية لا يجري مباشرةً، وبينهما تقع مرحلة ديكتاتورية البروليتاريا.

لكنما الدولة تظل موجودة في ظل ديكتاتورية البروليتاريا، وكذلك صراع الطبقات، وهيمنة طبقة على أخرى، على الرغم من إنقلاب الأدوار، فالبروليتاريا هي التي تهيمن وتقمع الطبقة الأخرى، مع ذلك لا تعتبر ديكتاتورية البروليتاريا دولةً بالمعنى الحقيقي للكلمة، بل تُعَدُّ نصفَ دولة. يرى كاوتسكي أنَّ ديكتاتورية البروليتاريا شكل من أشكال الحكم أو الحكومة، وأن من المحال الكلام في هذه الحالة عن ديكتاتورية طبقية، لأنَّ أية طبقة يمكنها أن تسود لا أن تحكم. فيردّ عليه لينين بأن ديكتاتورية البروليتاريا ليست شكل

(78) M. Prélot, Histoire des idées politiques, p. 620.

(79) Lénine, L'Etat et la révolution, op. cit., p. 7.

حكم بل صورة دولة[80]، يُفترض فيها تأمين الانتقال الأساسي من الرأسمالية إلى الشيوعية. وعلى مثال كل دولة، لا تستطيع هذه الدولة أن تكون مساواتية ولا ليبرالية. بل على العكس تماماً، ينبغي عليها أن تكون محافظةً على سلسلة من القيود المضروبة حول حرية المستغلّين الذين يجب سحقهم لتحرير الإنسانية من عبودية الأجور. «والحال، هناك حيث يكون سحق، هناك حيث يكون عنف، لا تكون حرية ولا ديمقراطية»[81].

في ظل ديكتاتورية البروليتاريا تكون الدولة، إذن، دولة انتقالية، ثورية، وليست دولةً مثل الدول الأخرى. فمهمة الدولة البروليتارية هي قمع المستغلّين، والمحافظة على هيمنتها بالترهيب وبالعنف. ولكنها تحطّم نفسها كدولة، بينما تكمّل مهمتها وتنجزها، أي تقوّض نفسها كجهاز قمعي. يقول إنجلس: «إن البروليتاريا حين تتقلّد السلطة تلغي، بذلك، الدولةَ كدولة». المقصود هنا هو الدولة البورجوازية، وأما الدولة البروليتارية فإنها تخمد جذوتُها تلقائياً. ويرى إنجلس أن جذوة الدولة البورجوازية لا تنطفئ، وأن الثورة البروليتارية هي التي يتعين عليها أن تمحوها بالعنف[82]. فالدولة البروليتارية لا تحتاج إلى العنف؛ ذاك أنها تنطفئ عندما تفقد مبرّر وجودها.

أما البروليتاريا في منظار ماركس، فهي بحاجة إلى دولة في طريقها إلى الانطفاء، أي دولة تبدأ بالانطفاء بقدْر ما يجري تحقيق مهمتها[83]. لكن البروليتاريا تحتاج، للإطاحة بالبورجوازية، إلى فرض هيمنتها السياسية، وهذا لا يكون إلاّ من خلال استعمالها آلة الدولة. فالدولة البروليتارية، شيمةَ الدولة البورجوازية، هي تنظيم العنف الرامي إلى إخماد طبقة معينة. ولا تكون ممكنةً الإطاحةُ بالبورجوازية إلاّ إذا تحوّلت البروليتاريا إلى طبقة سائدة، قادرة على كسر مقاومة البورجوازية، الحتمية. والحال، فإن مذهب صراع الطبقات، المطبَّق على الدولة، هو الذي قاد ماركس إلى الاعتراف بهيمنة البروليتاريا سياسياً، أي الاعتراف بديكتاتوريتها. لكنْ إذا كانت البروليتاريا في حاجةٍ إلى

---

(80) **Lénine, La révolution prolétarienne et le renégat Kautsky**, Pékin, p. 14.

(81) **Lettre d'Engels à Babel,** op. cit., p. 42.

(82) **Lénine, L'Etat et la révolution,** op. cit., p. 25.

(83) **Lénine, L'Etat et la révolution,** p. 29.

الدولة، فما ذلك لقمع خصومها وحسب، بل أيضاً لقيادة الجمهور العريض من الأهالي وإيصاله إلى الاشتراكية.

بعد إخفاق **كومونة باريس**، أدرك ماركس أن البروليتاريا لا يمكنها الانتصار إلاّ إذا سحقت آلة الدولة[84]. فالكومونة، على الرغم من فشلها ومن عمرها القصير وضعفها البيّن، تظلّ الشكل «المُكتَشف أخيراً» من جانب الثورة البروليتارية، والذي يسمح بتحقيق العَتْق الاقتصادي للعمل[85]. وعليه، فإن ماركس يعتبر **الكومونة** بمثابة شكل من أشكال ديكتاتورية البروليتاريا، طالما أنها لا تلغي الطبقات، بل تهيّئ المناخ العقلاني الذي يمكن للصراع الطبقي أن يمرّ فيه، بمراحله المتنوّعة، وبالطريقة الأكثر عقلانيّةً وإنسانيةً[86]. إلاّ أن **الكومونة** تبطل أن تكون دولة بقدْر ما يتعين عليها قمع الأقلية وليس قمع الأكثرية من السكان. يقول لينين: إن سلطة كهذه هي ديكتاتورية، لأنها لا تستند إلى القانون أو الإرادة الشكلية للأكثرية، بل لأنها تقوم مباشرةً على العنف، بمعنى أن العنف وحدَه يشكّل أداة السلطة وقاعدتها[87].

ب ـ ديكتاتورية البروليتاريا والمساواة

إن ما يميّز ديكتاتورية البروليتاريا من الديكتاتوريات الأخرى، هو استبدال الجيش والشرطة، المنفصلين عن الشعب، بالتسليح المباشر والفوري للشعب ذاته. هو ذا جوهر هذه الديكتاتورية، وهذه هي الدلالة الحقيقية لسيادة الشعب. بَيْدَ أنَّ ديكتاتورية البروليتاريا لا تستطيع تحقيق المساواة بالمعنى الماركسوي [نسبة إلى الماركسية Marxiste, Marxisme، وليس إلى ماركس ذاته **Marxien**]؛ فما تحققه هو «حق كل واحد، المساوي لانتاج مماثل من العمل»، وهذا يُعَدُّ نوعاً من التفاوت، طالما أن هذا الحق يقوم على تطبيق قاعدة وحيدة على أناس مختلفين، أي غير متماثلين ولا متساوين.

إن هذا الحق المساوي، في منظار ماركس، يعادل إنتهاكاً للمساواة، وانتهاكاً للعدالة. والواقع أن الحق المساوي، أو المكافئ، يعني أن كل

---

(84) **Lettre de Marx à Kugelmann.**

(85) K. Marx, **La guerre civile en France**, Ed. Sociales, p. 51, 280.

(86) **Ibid.**, p. 213; 215; 216.

(87) Lénine, **Œuvres** T. XXIV, p. 238.

شخص يتلقى نصيباً من الناتج الاجتماعي مساوياً لنصيب مماثل من العمل الاجتماعي الذي يقدّمه. يرى ماركس، إذن، أن الأفراد غير متساوين، طالما أن أحدهم هو الأقوى، وسواه هو الأضعف؛ وأن بعضهم متزوج وبعضهم الآخر غير متزوج، وأن لهذا من الأطفال أكثر مما لذاك. ويصل ماركس إلى هذا الاستنتاج: «مقابل مساواة في العمل، وتالياً، مقابل مشاركة متساوية في الصندوق الاجتماعي للاستهلاك، يتلقى أحدهم عملياً أكثر من الآخر، فيغدو هذا غنياً وذاك فقيراً. ولتجنّب هذه المعوقات والعقبات، لا بد أن يكون الحق متفاوتاً، وليس متساوياً»(88).

الثابت المؤكد في نظر الماركسويين هو أن المرحلة الأولى من الشيوعية، أي ديكتاتورية البروليتاريا لا يمكنها تحقيق المساواة ولا العدالة الاجتماعية. وأن الفوارق تظل قائمة بين البشر، ولن يُلغى سوى استغلال الانسان للانسان، نظراً لإلغاء الملكية الخاصة. فلا تكمن مأثرةُ الاشتراكية في أنها تحقق العدالة والمساواة، بل تكمن في كونها البادئة بتقويض التفاوت والظلم الناجمين عن امتلاك الأفراد لوسائل الانتاج. لكنها تظلُّ عاجزة عن القضاء التامّ على الظلم الناشئ من توزيع أغراض الاستهلاك بمقتضى العمل، لا بمقتضى الحاجات(89).

إن الاشتراكيّة تحوّل وسائل الإنتاج إلى مُلكية مشتركة بين المجتمع برمّته، لكن هذا لا يلغي، وحدَه، التفاوتَ بين البشر، لأن توزيع المنتوجات بمقتضى العمل يشكّل، هو أيضاً، نوعاً من التفاضل، لكنّه تفاضل محتوم في المرحلة الأولى من الشيوعيّة. ومن ثمَّ، يجوزُ الكلامُ على إلغاء التفاوت، لكنّه إلغاءٌ جزئي، وليس إلغاءً كلياً، ما دام يتعلّق فقط بوسائل الانتاج. لكنْ، بقدْر ما تتحقق المساواةُ، تغدو الدولةُ نافلةً وتبدأ بالانطفاء والأفول. مع الشيوعية المتكاملة يكتمل زوالها التامّ؛ ومعها يزول الاستتباع العبودي للأفراد تجاه تقسيم العمل، كما يزول التعارض بين العمل اليدوي والعمل الفكري.

إن مأثرة الاشتراكية، الممثلة بديكتاتورية البروليتاريا، تكمن في قدرتها على إبادة عبودية البشر السابقة، عبوديتهم لوسائلهم الانتاجية الخاصة. وهكذا

(88) K. Marx, **Critique du programme de Gotha,** op. cit., p. 15.

(89) **Lénine, L'Etat et la révolution,** p. 115.

يتحرّر الأفرادُ والمجتمع بأسره، فالعمل هو هذه الوسيلة التحررية، لأنه يوفّر لكل فرد إمكانَ الاكتمال وتفعيل ملكاته الجسدية والعقلية، وتشغيلها كلها في كل الاتجاهات(90). يقول لينين: إن ديكتاتورية البروليتاريا، إذْ تلغي الطبقات ومعها تلغي عبودية الجماهير، إنما تفتح الطريق أمام تنافس جماهيري حقاً(91)؛ وتسمح للعمال بتفتح ملكاتهم وكشف مواهبهم التي كانت تسحقها الرأسمالية وتخنقها(92). مع هذا التحوّل، يتبدّل تصوّر العمل تبدّلاً جذرياً، فلا يعود العمل وسيلة عيش، بل يغدو الحاجة الحيوية الأولى. في هذه المرحلة فقط، سيجري تخطّي الحق المتساوي نهائياً، وسوف تتحقق المساواة الحقّة؛ وهذه المساواة تتحدّد بما يلي: «من كلٍ حسب قدراته، ولكلٍ حسب حاجاته». وسوف يحترم الناس القواعد الأساسية المجتمعية، بالتعوّد، ودون أي إكراه. فعملهم سيغدو منتجاً لدرجة أنهم سيعملون إرادياً، طوعياً وحسب قدراتهم(93).

الشيوعية هي الإلغاء الإيجابي، الوضعي، للملكية الخاصة، وتالياً هي الاستملاك الحقيقي للجوهر الانساني، امتلاكه من قبل الإنسان ولأجل الإنسان؛ فهي إذن عودة كلية إلى الإنسان لذاته، بوصفه إنساناً اجتماعياً، أي إنسانياً؛ عودة واعية ومتحقّقة مع المحافظة على كل غنى التطور السابق. هذه الشيوعية «هي الحلّ الحقيقي للتنازع بين الإنسان والطبيعة، بين الإنسان والإنسان، الحل الحقيقي للتغالب بين الوجود والجوهر، بين التموضع وتأكيد الذات، بين الحرية والضرورة، بين الفرد والنوع. إنها لغزُ التاريخ المفكوك، وهي تعي ذاتها بوصفها هذا الحلّ»(94). يقول ماركس: إن الشيوعية تقدّم الايجابي بوصفه نفي النّفي، وهي تالياً اللحظة الحقيقية للانعتاق ولاسترجاع ذاتِ الإنسان؛ اللحظة الضرورية لتطور التاريخ المقبل(95).

إذن وحدها الشيوعية قادرة على الإلغاء التام للطبقات الاجتماعية، إلغاء

---

(90) Engels, **Anti-Dühring**, Ed. sociales, p. 233.

(91) Lénine, **Œuvres**, T. XXIX, p. 269.

(92) Lénine, **Œuvres**, T. XXVI, Comment organiser l'émulation, p. 423.

(93) Lénine, **L'Etat et la révolution**, p. 119.

(94) K. Marx, **Manuscrits de 1844**, Ed. sociales, Paris, p. 87.

(95) Ibid., p. 99.

هيمنتها، وبذلك تحقيق مساواة جذرية هي النقيضة التامة للمساواة الحقوقية أو الشكليّة، الأمر الذي يُفضي إلى إلغاء الدولة، هذه القوة الغريبة عن الإنسان، والمنفصلة عنه. مع الشيوعية، سوف يتوقّف الانقطاع بين المصلحة الخاصة والمصلحة المشتركة، بين الأنسان والمواطن، بين الدولة والمجتمع الأهلي أو المدني[96].

ولكن الشيوعية لا تنبجس فجأةً ومصادفةً. إنها ثمرةُ إعدادٍ طويل، وحصيلة تطور كامل، فلا تستطيع الشيوعية الاستغناء عن ديكتاتورية البروليتاريا، فهي بدايةُ فناء الدولة التي ستكون الشيوعية منتهاها. إن فناء الدولة يبدأ مع إلغاء المُلكية الخاصّة، وهو من صنيع ديكتاتورية البروليتاريا ويؤدي إلى محو كل الفوارق بين الطبقات، والتعارضات فيما بينها. من ثمَّ تنهار الدولة كسلطة متعالية وقويّة كلياً. فلا تعود الدولة غير ضرورية وحسب، بل تغدو أيضاً غير مفيدة. ويغدو نافلاً تدخلُ سلطةِ الدولة في الأواصر الاجتماعية، على غير صعيدٍ ومجال. ولا بد من حصول فناء الدولة، نظراً لأن الاجتماعي يستوعب السياسي، ولأن القيادة بالمعنى الاستبدادي، التسلطي للكلمة، لم تعد موجودة، بل هناك تسيير ذاتي للمجتمع البالغ مبالغَ الوعي والمعرفةِ الضروريين لإدارة الحياة المشتركة[97]. إن التحول في البنية الاجتماعية يفضي إلى تصفية الطبقة القائدة، هكذا «تحلُّ حكومة الأشخاص محل إدارة الأشياء»[98].

ديكتاتوريةُ البروليتاريا هي، إذن، مرحلة ضرورية سياسيّاً لأجل التحضير لحلول الشيوعية. إلاّ أن الدولة البروليتارية ليست دولةً مثل الدول الأخرى؛ فهي دولةُ مجتمع متناغم، تكون فيه البنية الفوقية على تناغم تامّ مع البنية التحتية. إنها دولة تدين نفسها بنفسها، وتسعى وراء فنائها بذاتها. لكنَّ انطفاءَ جذوة الدولة هي إخماد للديمقراطية عينها بوصفها أسلوباً من أساليب الحكم. فمع زوال الدولة، يزول كل عنف منظم ومبرمج، يُمارس على الناس، مع

(96) K. Marx, La **Question juive**, Werke, I, p. 360.

(97) G. Burdeau, **La démocratie**, Seuil, p. 76.

(98) F. Engels, Socialisme utopique et socialisme scientifique. K. Marx et F. Engels, Œuvres, Ed. du Progrès, Moscou, T. II, pp. 158- 159.

الشيوعية تزول كل ضرورة استعانة بالعنف ضد الناس، كل ضرورة إخضاع إنسان لإنسان، ويعتاد الناس على احترام الشروط الأولانيّة للحياة في المجتمع بلا عنف، بلا إذعان، بلا إكراه(99).

يبقى من المفيد التنبيه والإشارة إلى أن ماركس وانجلس، ولا حتى لينين، حدّدوا لحظة الانطفاء هذه، بل اكتفوا بالقول إنها مسار طويل الأمد. وما استطاعوا تأكيده هو أن الدولة ستخمد حتماً، لكن بأية سرعة وبأي تدرّج؟ إننا نجهل ذلك؛ وهذا ما قاله لينين في **«الدولة والثورة»**.

ج ـ الماركسية والفوضوية وإلغاء الدولة

لكنْ بماذا تختلف نظريةُ الدولة هذه عن النظرية الفوضوية في إلغاء الدولة؟ أليست بينهما قرابة روحية؟ ألا تنشدانِ الهدفَ نفسه؟

على الدولة، في منظار الفوضويين، أن تتلاشى بين عشيةٍ وضحاها، أي فوراً، بعد انتصار الثورة، إذْ يتعيّن على البروليتاريا أن تلغي الدولة تماماً، فالدولة هي مصدر كل اضطرابات البشرية وأمراضها وشرورها(100). وعندهم أن الدولة بلا أي مسوِّغ ذاتي، فهي علّةُ كل تفاوت وكل ظلم. ويقررون أن التفاوت هو نتيجة مباشرة للسلطة، الممثلة بالدولة. وتالياً، هدف الفوضويين هو الكفاح ضد السلطة، لكن الأمر لا يتعلق حصْراً بسلطة الدولة، بل بكل أنواع السلطة، فالسلطة تعني القمع عند **پرودون**، وحكم الانسان للانسان يعني العبودية.

إن الفوضويّين هم أشدّ أعداء السلطة، كل السلطة، وكل مؤسسة وكل ما من شأنه استرقاق الإنسان أو الحدّ من حريته. لكن الدولة بنحو خاص هي رمز كل سلطان وكل اضطهاد. فهي التي تعيق فعالية **الأنا** المتحرّك والخلاّق دائماً وأبداً؛ وفي هذا يقول ستيرنر (Stirner): ليس للدولة سوى هدف واحد: الحد من قدرة الفرد، ترويضه، وتطويعه، وإلحاقه بأي شيءٍ عام. وهكذا، تتعارض الدولة مع العقل، كائناً ما كان شكلها؛ يقول غودوان (Godwin): «لا

---

(99) Lénine, l'Etat et la révolution, p. 101.

(100) Engels, Anti-Dühring, Ed. sociales, pp. 301- 303.

تنسوا أبداً أن كل حكم هو أذىً وشرّ، إنه القضاءُ على حكمنا الذاتي وعلى وعينا، فوجوده متنافٍ مع التفتح الحرّ للعقل». فما يبتغيه الفوضويّون هو إذن تحطيم الدولة وكل المؤسسات الاجتماعية والدينية. يلجأ باكونين وبرودون إلى الثورة بوصفها الحلّ الوحيد لتقويض المجتمع وتجديده. فعندهما أن الثورة هي هدمٌ خلاّق، لأننا نشهد، مع إلغاء العالم العتيق، ابتكارَ عالمٍ جديد، عالم طيّب، يؤسسُ الحرية وسيادة **الأنا**(101).

والحال، فإن الفوضويين والماركسويين يتلاقون ليقرّروا ضرورةَ الغاءِ الدولة وزوالها. لكن مخططاتهم لإعمار المجتمع الجديد، تختلف وحتى إنها تتعارض. فالفوضويون الذين يهدفون إلى حفظ الحرية الفردية، يتصوّرون الهدم الفوري لمؤسسات الدولة، لإعمار المجتمع على أسس غير دولانيّة. ويردّ عليهم ماركس وإنجلس بأن من المُحال القفز دفعةً واحدة فوق مرحلة تاريخية، للاستقرار في الشيوعية. ومن ثمّ تعدُّ ديكتاتوريةُ البروليتاريا، وهي مرحلة انتقالية، ضرورية سياسياً للانتقال إلى الشيوعية التي تنمازُ بزوالٍ كاملٍ للدولة.

يتوافق الماركسيون والفضويون على إلغاء الدولة، ولكن لبلوغ هذا الهدف، وجدوا من الضروري الإستعانة بالدولة، بوصفها الوسيلة الوحيدة لإلغاء المستغلين، إلغاء الطبقات الاجتماعية وتنازعها(102).

إن ماركس يثير المسألة في وجه الفوضويين: حين يطيح العمّال بنيرِ الرأسماليين، هل يتعيّن عليهم «رمي أسلحتهم» أو استعمالها ضد الرأسماليين، لكسر مقاومتهم؟ والحال، إذا كان هناك طبقة تستعمل أسلحتها استعمالاً مبرمجاً ضد طبقة أخرى، فهل يكون ذلك سوى شكل عابر من أشكال الدولة؟(103). كما أن انجلس ينتقد التباس الأفكار والتناقضات لدى البرودونيين، الذين يتّصفون بأنهم «ضد السلطة» «ومستقلون»، والذين ينكرون، بذلك، كل سلطان، كل استتباع، وكل سلطة. فيرى انجلس أن حسن سير المجتمع يقتضي سلطاناً معيناً، سلطةً معينة. ويعترف بزوال الدولة

---

(101) Voir H. Arvon, **L'anarchisme,** Q. s. j., p. 18.

(102) Lénine, **L'Etat et la révolution,** p. 75.

(103) K. Marx, **L'indifférentisme politique.**

كنتيجة للثورة الاجتماعية، كما يعترف بأن الدولة والمرجعية السياسية ستزولان معاً، بعد الثورة الاجتماعية. ويقول إنجلس: أما الفوضويون فيرون أن على الدولة أنْ تُلغى دفعةً واحدة، حتى قبل زوال الظروف الاجتماعية التي أنجبتها. ذاك أن المهمة الأولى للثورة في نظرهم هي إلغاء المرجعية أو السلطان. والحال، فإنَّ الثورة، كل ثورة، هي الأمر الأكثر تسلطاً، لأن جزءاً من السكان يفرض على الجزء الآخر إرادته بقوّة البنادق والحراب والمدافع[104]. ويوضح انجلس أن فكرة الغاء الدولة غامضة وغير ثورية لدى الفوضويين، إذ إنّها تتحرّك بهوس تحطيم كل شيء، وبرفض كل شكل ممكن للمؤسسة السياسية. وهذا يبدو للماركسيين مجرَّد طوبى، فالماركسيّون يعتبرون الفوضويين بمثابة مثاليين طوباويين، جاهلين الواقع الاقتصادي والدور التاريخي للطبقة العاملة. ويرون أن عنفهم لا يستهدف بنحو خاص الاستقرار السياسي لهذا النظام أو ذاك، بل يستهدف النظام والاستقرار بذاتهما.

قال لينين في معرض انتقاد لموقف الفوضويين السياسي، إن الاختلاف الجوهري بينهم وبين الماركسيين يكمن في أن هؤلاء الأخيرين يقترحون الإلغاء الكامل للدولة، لكنهم لا يؤمنون بتحقيق الأمر إلاّ بعد قيام الثورة الاشتراكية بإلغاء الطبقات، بينما يرغب الفوضويون في إلغاء تام للدولة بين عشية وضحاها، دون أن يحيطوا بالظروف التي تجعله ممكناً. وعلى الرغم من دفاع الفوضويين عن تدمير آلة الدولة، فإنهم لا يتمثلون إلاّ تمثّلاً غامضاً جداً، البديلَ الذي ستقدمه البروليتاريا، وكيفية استعمالها السلطة الثورية؛ حتى إنهم يذهبون إلى حد رفض استعمال البروليتاريا الثورية لسلطة الدولة، ورفض ديكتاتورية البروليتاريا عينها[105].

الواقع أن التباين بين الفوضويين والماركسيين بخصوص الدولة وزوالها، ليس اختلافاً طارئاً، بل يضرب جذوره في الفلسفة السياسية وفي تصوّر الإنسان والمصير لدى الفريقين. إن معاداة الفوضويين لمذهب الدولة يُفسَّر بالأولية التي يعطونها للفرد وحريته التي تتحدّد بتحقيق الذات بلا عائق. تتخذ

---

(104) Engels, De l'autorité, cité par Lénine dans L'Etat et la révolution, p. 39.

(105) Lénine, L'Etat et la révolution, p. 141.

الفوضوية من الفرد نقطة انطلاقها: الفردية في الفكر والعمل، هكذا يحدّد باكونين الفوضوية، الأمر الذي يفسّر رفضه لكل فكرة سلطة وإكراه، إذ إنه يعتبرها منافية للحرية الفردية وللسعادة الفردية، فيذهب إلى رفض التضحية في سبيل قضية عليا وسامية(106).

باسم هذه الحرية الفردية يرفض الفوضويون، إذن، ديكتاتورية البروليتاريا التي تتراءى لهم أنها دولة مثل بقية الدول، أي جهاز قهر وقمع، يقول باكونين: بعد مرحلة ديكتاتورية البروليتاريا، لن يكون هناك فناء للدولة، بل توطيد أشدّ للدولة، وعندها ستكون نهاية الحرية. ويضيف الى ذلك أن الماركسيين همْ في نظر ماركس طبقة جديدة ستكون فيها البروليتاريا هي الطبقة القائدة، وهذا مما يؤدي إلى تعزيز الدولة كجهاز قمعي.

حينما صبَّ الفوضويون جامَ انتقاداتهم على وجود الدولة بالذات، بوصفها نسقَ ترتيبٍ وسلطان، أرادوا تحرير الأفراد من ربقة سلطة عليا لا يمكنها الاضطلاع بغير دور قمعي وإحباطي تجاه المنقادين لنفوذها(107). لكنَّ المسألة المطروحة على الفوضويين هي التالية: كيف وبأية وسيلة يمكن الحفاظ على النظام والعدل في مجتمع يُستبعد عنه الإكراه والقسْر؟

حين اعتبر الفوضويون أن التعارض بين الدولة والمجتمع غير قابل للتوفيق أو المصالحة، إنما سعوا إلى إنشاء مجتمع بلا دولة، مجتمع منظّم على أساس تضامن الأفراد تضامناً طبيعياً وعضوياً. لكن هذا الأمر يفترض كمالاً لا متناهياً في الإنسان حتى يتمكن من إعادة بناء المجتمع على قاعدة الإرادة الفردية، المستقلة.

6 ـ الفرد في المنظور الماركسي

لئن كان الفرد وحريته مركز الاهتمام الفوضوي، فإن الفرد في منظار الماركسيين لا يتكوّن إلاّ في المجتمع. يعتبر ماركس أن من المستحيل تصور الفرد منعزلاً أو متوحداً خارج إطاره الاجتماعي والتاريخي، ومن وجهٍ آخر، يعتبر الماركسيّون أن حرية الفرد بمثابة كلمة فارغة، فالحرية الحقيقية،

(106) H. Arvon, **L'anarchisme**, q. s.j., p. 67.

(107) H. Arvon, **L'anarchisme**, q.s.j., p. 81.

عندهم، هي الحرية الاجتماعية. الأمر الذي جعل الفوضويين يتّهمون ماركس بأنه سلّمَ الفرد لإرادة مجرَّدة وجماعية، وان إشتراكيته لا تتورع عن إخضاع كل الفرادات لمعيارية كليّة قوامها الجماعية المجرّدة. يأخذ ستيرنر على ماركس أنّه جرَّد **الأنا** من امتيازاته ومزاياه، وأنه أناطه بكينونةٍ عليا جديدة، لا تقلُّ خيالاً وتعالياً عن الإله الشخصي القديم[108]. إن ما يذهب إليه الفوضويون من تأكيدٍ مطلقٍ على القيمة الأصلية، الفريدة، والعصماء **للأنا**، إنما يجعل الدولة العدو الحقيقي للفرد، الأمر الذي يحول دون أية محاولة توفيق بين الدولة والمجتمع، بينما يكمن الحل الذي ينشدُه الماركسيّون في معاودة دمج الدولة في المجتمع.

يجري حلُّ الدولة، عند الفوضويين، باسم الحرية الفردية، بينما تشكل الدولة ضرورة تاريخية لدى الماركسيين. إن الفوضوية، في نقدها الدولة «تترجم ردة فعل إنسان القرن التاسع عشر الذي زُيِّنَ له سرابُ الحرية، والذي يعتبر مظالم الحياة الاجتماعية التي كان يعانيها في غاية الإثارة، فهو حين ظن أنّه رهينُ الدولة، مال عنها وانغلق على ذاته. وهكذا يفضي انكشافُ أوهامه إلى هربه من واقع الدولة. في المقابل، تسعى الاشتراكية ـ على الرغم من اقتناعها، هي الأخرى، بأن الدولة تجرِّد الفردَ من جوهره الحقيقي ـ إلى الاقتران بصيرورة التاريخ، لكي تكتشفَ وراء الواقع المتناقض وفي ما يتعدّى التعارض بين الدولة والمجتمع، الوحدة المادية التي تعد نفسها باسترجاعها»[109].

والحال، فإن الماركسية تعلّق الآمال على إمكان التوصل إلى حكم بلا آلة، تمارسه «الجماهير» مباشرة، الأمر الذي يؤدي إلى فناء السلطة السياسية، وقيام مجتمع بلا طبقات، وتالياً بلا نزاعات، بلا تمرتب اجتماعي، وأخيراً بلا مشكلات، حيث يمكن حلول الإخاء أو المؤاخاة محل السيادة. «هكذا يمكن أن تغدو السلطة السياسية بلا طائل، ونوعاً من سلطة اجتماعية مباشرة قد تكون كافيةً، مجدَّداً، لضبط العلاقات الاجتماعية»[110].

(108) H. Arvon, **L'Anarchisme**, q.s.j., p. 93.

(109) **Ibid.**, p. 13.

(110) J. Lapierre, **Le pouvoir politique**, P.U.F., 1969, p. 79.

يقول ج. فروند «تاريخياً ومفهومياً لا يصحُّ القولُ إن الدولة هي مجرّد جهاز قمعي؛ ويضيف: لقد انتقل لينين، ومن باب المغالطة الحزبية المحضة، من الوجود التاريخي لدولٍ قمعية وللعنف الوحشي، إلى الطبيعة القمعية للدولة. وخلافاً لذلك، يكون للدولة حسب هدف السياسة الخاص، دورُ إحلال الوفاق من خلال التنسيق الأفضل بين المصالح المتنوعة والمتباينة للتجمعات الداخلية، سواءٌ بقرار مباشر أم بواسطة القضاء أو العسف»[111]. الواقع أن الخطر على كرامة الشخص البشري ليس الدولة، بل هيمنة الإنسان على الإنسان، وهذا الأمر لا يتوقف على وجود الدولة؛ بل على العكس، فالدولة هي التي تكبح هذا الميل لدى الإنسان حين تفرض عليه إحترام الحقوق. ناهيكَ بأنَّ أية ثورة لا تقدر على إقامة نظام اجتماعي كامل ونهائي، من شأنه أن يثبّتَ، وإلى الأبد، حالةً منسجمةً من الروابط الاجتماعية». ويقول ج. لابيير: «إنها طوبى مجتمع بلا تاريخ، حيث يمكن فعالياتُ كل شخص أن تنتظم انتظاماً طبيعياً وفقاً لأحكام العقل الثابتة، كما هو حال فعاليّات المجتمعات الحيوانية المنتظمة بالغريزة: في هذه الظروف قد تغدو كل سلطة سياسية نافلةً، وقد تتلاشى من تلقائها»[112].

لقد آلت النظرية الماركسوية، على الرغم من طابع منهجها الجدلي والتاريخي، إلى رؤية طوباوية للدولة. وهذه الطوبى تقوم على الاعتقاد بإمكان التوفيق النهائي بين الإنسان والمجتمع والطبيعة، وتالياً إمكان تحقيق سعادة كاملة ومتحجّرة من شأنها إلغاء الزمان والمجهود. والحقيقة أن هذا الحكم كان وراء كل فكر سياسي يسعى إلى إقامة الدولة الفاضلة؛ والحال، فإن هذا الحلم لن يتحقق أبداً.

لقد كانت الماركسية، عملياً، هي النموذج العيني للفلسفة التي تحاول تخطي السياسة ومُفترضاتها باسم الغايات الأخيرة. فهي تدعو الإنسان إلى كسر محدوديته، وتناهيه، وإلى أن يصبح صانع مصيره بنفسه «من خلال الامتلاك الحقيقي للجوهر الإنساني، امتلاك الإنسان له، ولأجل الإنسان»[113]. لكنَّ

(111) J. Freud, **Qu'est-ce que la politique,** Ed. Seuil, p. 96.

(112) J. Lapierre, **Le pouvoir politique,** p. 81.

(113) K. Marx, **Manuscrits de 1844,** Ed. sociales, p. 87.

إنسانا كهذا، متحرّراً من كل الأهواء العنفية ومن كل إكراه، فاطرا نفسه بنفسه، لا يمكنه أن يكون سوى الله ذاته؛ ولا يجانب **فروند** الحقيقة عندما يأخذ على ماركس جنوحه إلى استبدال إله الأديان بالألوهة البشرية(114). زدْ على ذلك أن هذه الشيوعية التي يعتبرها ماركس بمثابة «الشكل الضروري والمبدأ المحرِّك للمستقبل القريب»(115)، أليست نهايةَ التطور الإنساني، ونهاية التاريخ ذاته؟

لقد بيّن الاختبار التاريخي أن الثورات عموماً، والثورات الشيوعية خصوصاً، لم تقم بغير قلب نظام اجتماعي قائم، لاستبداله بآخر، وانها بذلك، بالذات، وطّدت السلطة السياسية ونمّتها، لكنْ بعدما حوّلتها. وهكذا، فإن كل اعتقاد بزوال الدولة هو اعتقاد طوباوي لا يحسب أي حساب للواقع البشري. لأن أي مجتمع، من دون سلطة سياسية، لا يمكنه تجنب التفكك والتخلّع تحت وطأة الاختلافات في المصالح والآراء، وتحت وطأة النزاعات ما بين القوى الاجتماعية. يقول ج. لاپيير: إن علّة وجود الدولة هي السماح للمجتمعات البشرية بتحقيق الوحدة في التنوّع، وتحقيق التماسك والتواصل في مجرى التغيّر والتبدّل(116).

---

(114) J. Freund, **Qu'est-ce que la politique**, p. 105.

(115) K. Marx, **Manuscrits de 1844**, p. 99.

(116) J. Lapierre, **Le pouvoir politique**, p. 101.

الفصل الثاني

الديكتاتورية الفاشيّة: المُطلق والنسبي

استبدلت الفاشيّةُ الأسس الحقوقية الكبرى في القرن الثامن عشر، بالقوّة وعبادة الدولة. يقول موسوليني: إن الدولة هي المطلق الذي لا يُعَدُّ الأفراد والجماعات، أمامه، إلاّ نسبيّاً، إذ إن الكلّ هو في الدولة، ولا وجود لأي شيء بشري أو روحي أو ذي قيمة خارج الدولة[1].

فما هو أوليّ إذن، ليس الفردَ، بل الدولة التي يتعيَّنُ وضعُها فوق الجميع. وعلى الفردِ، المُحالِ إلى الطاعة السلبية، أن يمّحي أمام الدولة «المتعالية عليه بوجودها واضطرادها».

إن هذه الفلسفة الطريفة عن الدولة، تتحدّى المثل الديمقراطية والتمثيل النسبي؛ فهي تستبدل العقل بقوّة الغريزة والعمل. إنها فلسفة لا عقلانية تنفلتُ من أسارِ كل رقابة منهجيّة، «بوصفها التعبير عن العبقرية في مواجهة جلاءِ الفضيلة البورجوازية»[2]. وإن هذه اللاعقلانية تنتمي إلى برغسون وسوريل اللذين يريان أن الحَدْسَ وحدَه قادرٌ على الإلمام بالعالم كما هو كائن، فهذا الحَدْسُ هو قوّة خلاَّقة، مبدعة؛ وهو ضَرْبٌ من الصوفية الحيويّة المتعالية فوق العقل.

---

(1) Mussolini, **Le Fascisme, doctrine et Institution**, Florence, 1935, pp. 40- 41.

(2) F. Ponteil, **La pensée politique depuis Montesquieu**, Ed. Sirey, 1960, p. 328.

ويدّعي هذا التصوّر للدولةِ، الانتماء إلى هيغل الذي يرى: ان الدولة هي بذاتها غايةُ ذاتها، وأن الفرد لاشيء، فواجبه الأساسي هو الطاعة. ويرى موسوليني أن دور الدولة هو إلغاء غريزة الحياة المحدودة بحدود دائرة اللذة الضيّقة، لكي تجعل من الواجب، وفيه، حياةً أرقى، متحرّرة من قيود الزمان والمكان؛ حياة يحقّق فيها الفردُ وجودَه، بنكران ذاته، وبالتضحية بمصالحه الخاصة، وحتى بالموت، لأن وجوده هذا، الروحاني تماماً، هو الذي يصنع قيمته كإنسان(3).

1 ـ أوليّة الدولة

المبدأ الأساسي للديكتاتورية الفاشيّة (أو الفاشيستية) هو ضمّ الكثرة الشعبية إلى الوحدة الدولانية (étatique) أو الأوّليّة. ولقد أعرب موسوليني عن ذلك في عبارة قويّة وجليّة، فقال: «إنْ كانت الليبراليّة تعني الفرد، فإن الفاشية تعني الدولة. فهذه الدولة، بدلاً من إحالتها إلى الأفراد، تتسم بحياةٍ عضوية وتملك وحدة بشرية حاصرة، الأمر الذي يمدّها بقيمة أخلاقية خاصة بها. ويقرّر م.پرلو: «إن هذه القيمة لا تُناط بها، بوصفها حقيقة أولى، بل بوصفها تجسيداً للأمة، مثالياً وعيْنياً في آن»(4). وهكذا يوضع التصوّر الفرديّ للأمة المذرّرة (Nation atomisée) في مقابل تصوّر الأمة باعتبارها وحدة ذاتية وثابتة للحياة الأخلاقيّة والطبيعية. فالأمة المنظور إليها من هذا المنظار، تُحدَّدُ بأنها «جسم عضوي له وجوده وأهدافه ووسائل عمله الأرفع، قوّةً وديمومةً، من وسائل الأفراد المنفردين أو المجتمعين الذين يكوّنونه... فهي كوحدة أخلاقيّة، سياسية واقتصادية، تتحقق تحققاً كاملاً في الدولة الفاشيّة»(5).

إن هذه الدولة من جوهر لا مادي، وفيها يجد كل شخص موجبات حياته الزمنية: الفكر والهوى، التراث والأمل، الفن والعلم، العمل والراحة، وهكذا تقدّم الدولة توليفاً وخلاصةً لكل القيم الإنسانية، التي تغدو هي مقياسها(6). إن تصوّراً للدولة، كهذا التصور، يمحو حتماً كل حياة فردية

(3) Mussolini, **Le fascisme,** op. cit., p. 13.

(4) M. Prélot, **Hist. des Idées politiques,** op. cit., p. 561.

(5) **La Charte du travail** (1927), art. I.

(6) M. Prélot, **op. cit.,** p. 562.

ومستقلة. «وإن علاقات الأفراد والجماعات لا تلغى فقط بوصفها علاقات حرّة، بل أيضاً بوصفها علاقات خارج الدولة»(7). «فالكلُّ هو في الدولة، ولا شيء خارج الدولة، ولا شيء ضد الدولة»: إن هذا التصريح الشهير لموسوليني يعلن حلول الدولة الكليّة، التي يتطابق فيها المجتمع والدولة ويتماهيان. وإن هذه الدولة تعني الحياة العامة، وتحيط بمختلف تجليات النشاط الاجتماعي: الحياة العائلية، الحياة الاقتصادية، الحياة الفكرية، وحتى الحياة الدينية. «إنها تستمد معناها من صفة «محروم» وتحطّم على مهل «الجدار» الرمزي الشهير الذي كانت الحقوق في القرن التاسع عشر قد عمّرته بشقّ الأنفس»(8).

إن هذا الاستدماج الكلي للمجتمع في الدولة يعني بالضرورة نقضاً شاملاً لليبرالية، يتجلى خصوصاً في رفض كل فصل بين السلطات، ذلك المبدأ الأساسي في المذهب الليبرالي، وفي إدانة مبدأ الحريات الفردية ذاته. فلا ينبغي أن يعامل الفرد كذات كما هو الحال في الديمقراطية، بل كعدو، ويتعارض الفرد والدولة، بقدْر ما تنزع الدولة إلى الوحدة والكلية والمطلق، وينزع الفرد إلى الذريّة والفردية والخاص النسبيّ.

على أن الدولة لا يمكنها، دون أن تنفي ذاتها بذاتها، التسليم بالمعارضة السياسية ولا القبول بالمبادرة الفكرية والروحيّة. ذاك أن الهيمنة الكليّة لا تتسامح مع أي نشاط لا يكون متوقعاً مسبقاً بكليته، ويكفي أن يكون الأفراد قادرين على التفكير، حتى يكونوا مشبوهين، تعريفاً، وهكذا، يطبع الحذرُ المتبادل، بطابعه كل العلاقات الاجتماعية في نظام كهذا(9). الأمر الذي يفسّر اللجوء إلى الأساليب اللاعقلية، إلى العنف والإرهاب، والترهيب، لكي ينصاع الفردُ لأوامر النظام. إذْ لا يجوزُ لأي شيء أن يوقف السلطة المناطة بكل مناصب الدولة. وإذا كان ثمّة عدّة أجهزة وهيئات، فإن جهازاً واحداً هو الأفعل. فمهمة «الزعيم»، الديكتاتور هي استدماج الأفراد واستلحاقهم بالدولة، من خلال مسار تركيز السلطات ومركزتها. وهكذا يجسّد الاتحادُ

(7) ID., p. 563.

(8) M. Prélot, **Hist. des Idées politiques**, op. cit., p. 563.

(9) H. Arendt, **Le système totalitaire**, Seuil, 1972, p. 163.

الشخصي وحدة الدولة، ويكمّلها[10].

أ ـ حقوق الإنسان في الدولة الكلية

بيد أنَّ هذا الاستدماج، هذا الإلحاق، لا يمكن تحقّقه إلاّ بأقصى أشكال العنف، بالإرهاب والترهيب بالذات. فقد حاولت الدولةُ الفاشيّة الإيهام كثيراً بأن الإرهاب الدموي، الذي يفضي إلى الهيمنة الكلية، يمكنه هزم الخصم، وجعل كل معارضة مستحيلة في الحاضر وفي المستقبل. وهذه الهزيمة قوامها قتل الشخص الحقوقي في الإنسان، من خلال وضعه خارج القانون أو ضد القانون. وهذا ممكن في ظل نظام لا يعترف بحقوق الإنسان فلسفياً، ولا يضمنها سياسياً[11]. كذلك يُصار إلى الشخص الأخلاقي، المعنوي، في الإنسان، وذلك بإرغامه على العيش في عزلة، في توحّدٍ مُطلق، وبتجريده من كل وعي لحرّيته، ومن كرامته وقيمته الإنسانية. كتبت ج. **أرندت**: «يبلغ الإرهاب الكلّي انتصارَه الأرفع والمرعب، عندما يتمكن من حرمان الشخص المعنوي، الأخلاقي، من المخرج الفردي، ومن جعل كل قرارات الضمير إشكاليّةً والتباسيّةً على الإطلاق»[12].

لكن إلغاء الفردية، إلغاء الشخصية الحقوقية والمعنوية في الإنسان، يعني شطب الشخص البشري ذاته، مع كل ما له من فرادة ونوعية، ويعني منع الإنسان من تحقيق إنسانيته، وذلك بخفضه إلى درك العبودية. إن الدولة الكليّة تريد أن تفرض هيمنتها الكلية على الناس، وهذا مستحيل طالما أن الإنسان لم يتحوّل بكامله إلى شيء عادي. «يتعين على الكليّة، باسم انسجام تام وتماسك كلي، أن تحطم حكماً كلَّ أثرٍ لما جرى التعارف على تسميته باسم الكرامة البشرية. لأن احترام الكرامة البشرية يتضمن الاعتراف بالناس الآخرين على قدم المساواة مع الذات، بوصفهم ذواتاً، بوصفهم مشاركين في تأسيس عالم مشترك»[13].

(10) M. Prélot, **op. cit.**, p. 565.

(11) H. Arenot, **op. cit.**, p. 191.

(12) H. Arendt, **op. cit.**, p. 192.

(13) **ID., op. cit.**, p. 200.

وإذا كان هدف الديكتاتورية الماركسيّة هو تحويل العالم الخارجي، فإن مرمى الديكتاتورية الفاشية هو تحويل الطبيعة الإنسانية عينها، تغيير الإنسان، إن لم نقُلْ تحطيمه كلياً. ويترتّب على هذا الطموح إلى الهيمنة الكاملة على الإنسان، لا مبالاةٌ تامة بالمصلحة المشتركة أو بالرفاه في المجتمع، طالما أن مصلحة الدولة متعارضة تماماً مع مصلحة رعاياها.

وعلى غرار كل نظام قمعي، تنزع الكليّة إلى تصفية جميع أعدائها الكامنين أو العلنيين، وإلى إزالة كل معارضة وكل مقاومة علنية أو سرية. زدْ على ذلك أنها ابتكرت مفهوم «العدو الموضوعي»، وهذا ما لم يكن معروفاً من قبل لدى أي نظام آخر من هذا النّوع. تقول ج. أرندت: «إن مفهوم «العدو الموضوعي»، الّذي تتباين هويته بتباين الظروف، إنما يتطابق تماماً مع الموقف العملي المتكرّر، مرّاتٍ ومرّات، على لسان القادة الكليّين: فنظامهم ليس حكومةً بأي معنىً تقليدي؛ بل هو حركة لا تتوانى، في تصاعدها، عن الانقضاض على عقبات جديدة، تنبغي إزالتها»[14]. وإن هذا الانسجام في التعسف، الذي يميّز نظاماً كهذا، إنما ينجمُ عنه نفي الحرية الإنسانية، نفياً أفعلَ مما يمكن أن يقوم به أي طغيان، لأن الحرية في نظام كهذا، فقدت حتى علامتها الفارقة.

إن الطابع المجاني لبنى الدولة الكليّة يجعلها دولةً لا تشبه الدول الأخرى، أي متميزة جوهرياً من الطغيان والاستبداد. إنها صورة جديدة لحكم البشر، تعلن أنها الصورة النقيضة للديمقراطية في كل أشكالها، يقول لينين: كل السلطة للسوڤياتات (المجالس)؛ ويشوّه موسوليني هذا الأمر اليومي، ليتخذه شعاراً للدولة الكلية: كل السلطة للفاشية. فهذه الدولة التي يُراد لها أن تكون قويّة وكليّة القدرة لا تتفاوض مع رعاياها، بل تأمرهم، تحكم مرؤوسيها بسلطان، فارضةً عليهم وجهة نظر السيّد. وينبغي على النظام أن يجعل المحكومين في حالة عجزٍ مطلق، حالة عبودية، «يسودُ حولها الفراغ، ويترامى وراءها الفراغ»[15]. وذلكَ مع التحطيم، بالمعنيين الماديّ والمعنوي للكلمة،

---

(14) H. Arendt, op. cit., p. 157.

(15) D. Guérin, **Fascisme et Grand Capital**, Maspero, 1971, p. 270.

لكل ما يتعارض مع ديكتاتوريتها، ومع إبادة كل ما لا يكون مثلها. أعلن موسوليني في تعميم: «فليكنْ واضحاً تماماً أن السلطة واحدة، وأنها وحدها توحيدية، وإذا لم تكن توحيدية، فإن من الممكن الوقوع مجدداً في تفكيك نظام الدولة»[16].

لقد أمكنَ القولُ في نظام كهذا، انه «كتلة من الصوّان لا تقوى عليه يد». فمع النظام الكلّي (التوتاليتاري) لا يسمح بقيام أية دعاية معادية؛ ويؤكد غويلز أن أعداء النظام سوف يُقضى عليهم تماماً، ولن يعود في البلاد أية معارضة جديرة بهذا الإسم[17].

إن الكليّة التي تريد أن تفرض نفسها بالعنف، ترفض كلَّ خطاب، كل حوار مع الآخر، وتسعى لفرض خطابها الذاتي الذي تريده وحيداً، لذاتها ولكل الناس على حدٍ سواء. ففي هذا النظام الذي يعترف بالعنف جوهراً للحياة، يُحْرَمُ الإنسان حتى من إمكان الكفاح بخطابه، الأمر الذي يجرّده من كل قيمة وكرامة، وبذلك يرغمه على التسليم بموقعه كقوّة صغرى في مواجهة قوّةٍ هائلة تبتلعه وتلغيه. إن الكليّة بمبدئها العنفي والتسلطي تحول دون تمكّن الإنسان من حقه في الكلام والفلسفة. كتب إ. فيل (E. Weil)؛ «إذا لم تكن الفلسفة سوى إمكانٍ للإنسان، وإذا كان هذا الإمكان غير قابل للاعتراف به كإمكان، إلا بظهور ضده، العنف المحض الذي يرفض الخطاب المتماسك رفضاً مطلقاً، فإن من الواجب فهم الفلسفة بنقيضها»[18].

إن النظام التوتاليتاري (الكلاّني) لا يتناول الآخر مواجهةً، بل مداورةً؛ وهو لا يعامله كذاتٍ (فاعل)، بل كموضوع (قابل)، كشيءٍ؛ لذا فهو العنف بامتياز، أي الظلم المحض، لأنه يمارس هذا العنف ضد الحرية، لكن الكائن ليس موضوعاً في أية درجة، إنه خارج كل سلطان. «إن هذا الانعتاق من كل موضعة يعني على صعيد الكائن، إيجابياً، أنّه متمثّل في وجهه، في تعبيره. في لغته... وإننا نطلق إسم عدالة على هذه المواجهة في الخطاب. وإذا كانت الحقيقة تنبثق من الاختبار المُطلق حيث يسطع الكائن بنوره الذاتي، فإن

---

(16) Cité par Volpve, **Histoire du mouvement fasciste**, 1935, Rome (en fr.).

(17) **Le Temps**, 23 Janvier 1935.

(18) E. WEil, **Logique de la philosophie**, Vrin, Paris, 1967.

الحقيقة لا تحصل إلاّ في الخطاب الحق أو في العدل»[19].

في أساس الحياة الإنسانية هناك العقل، القادر وحدَه على القيادة، والذي يدين له الإنسان بطاعة بلا حدود، ولكن الإنسان لا يجوز أن يخضع لنظام قد تكون غايته بالذات هي تحطيم الإنسان وتقويض منظومة قيمه. لقد ابتدع النظام التوتاليتاري الظروف التي يتجرّد فيها الإنسان عن إنسانيته. ولا يمكن تسويغُ استعماله المتمادي والمنتظم والنسقي للعنف المبرمج. «ولا يزالُ اللجوء للعنف غير قابل للتسويغ عندما لا يأمر الهدف بوسائل كهذه أو عندما لا يكون الهدف مشروعاً بالنسبة إلى القيم، أي عندما يكون الهدف مشبوهاً ويتعيَّن على التحليل الإنكباب على تفنيده»[20].

والحال، فإن هدف أو غاية الدولة الكليّة هو الهيمنة، الأمر الذي يمسُّ وحدة الشخص البشرية واستقلاليّته.

لبلوغ هذا الهدف لا يكفي الحكم بواسطة الدولة، وفرض النفس بالعنف. ذاك أن أصالةَ الديكتاتوريات الحديثة تكمنُ في إلغاء المسافة بين الحكّام والمحكومين، بحيث يكون الزعيم التوليتاري، المُجسِّد للجماهير، منقاداً كلياً لها مثلما تكون منقادةً له بكلّيتها، وتالياً يكون هناك استتباع متبادل مما يلغي كل وسيط بين الزعيم والجماهير. «فمن دونه، لن يكون لها تمثيل خارجي، وقد تبقى رهطاً بلا شكل؛ ولا وجود للزعيم من دون الجماهير»[21]. يعبّر هتلر عن هذه التبعية المتبادلة بين الزعيم والجماهير، حين يقول: «كل ما تكونون عليه، إنما تكونونه من خلالي؛ وكل ما أكونه، إنما أكونه من خلالكم وحدكم»[22].

تقول ج. **آرندت** إن هذا يفترض مسبقاً وجود شخص ما في منصب القيادة، شخص من أولي اللُّبِ والإرادة، يفرضها بالإقناع، بالتسلط أو بالعنف، على جماعةٍ تفتقر إليهما. ويرى هتلر أن الفكر ذاته لا يوجد إلا

---

(19) E. Levinas, **Totalité et Infini**, La Haye, 1961, pp. 42- 43.

(20) Y. A. Michaud, **La Violence**, P.U.F., 1973, p. 91.

(21) H. Arendt, **Système totalitaire**, op. cit., p. 49.

(22) Cité dans **La Conspiration Nazie**, IV, 783.

بموجب أوامر تعطى أو تُتلقى، الأمر الذي يستبعد حتى في النظرية، التفريقَ بين الفكر والعمل، كما يستبعد التفريق بين الحاكمين والمحكومين. وهكذا يكون من الآن فصاعداً التوصيفُ الأول للديكتاتور التوتاليتاري، وهو زعيم جماهيري في الوقت نفسه، العصمةَ الدائمةَ، بمعنى أن الديكتاتور لا ينخدع ولا يخطئ أبداً، «**الفوهرر دائماً على حق**»، فهو مصنف في مصاف نصف إله، وهو شخصيّة فذّة وعالمية، شخص فوق النقد، معصوم وكلّي الحضور، وهو المهيمن السائد في كل مجالات الفعالية البشرية.

ب ـ التوحد والتصوف

إذن الديكتاتور إنسان ربّاني، مؤلّه. إنه شخص أسطوري، فهو منقذ شعبه، وهو وليّ أمر نعمته، أمر حاجاته وأفكاره وحتى حياته. في سنة 1922، كتب موسوليني: في غضون العقود القادمة «سيكون شعور الناس قوياً بحب ديكتاتور»[23]؛ وقال هتلر: «إن مهمتنا هي أن نعطي للديكتاتور عندما سيظهر، شعباً يكون ناضجاً في سبيله»[24]. إن هذا الإنسان الربّاني يتماهى مع الجمهور الذي يعبد قوّته الذاتية من خلاله؛ ومن الآن فصاعداً، يبدو الزعيم كأنه تجسيد الأمة؛ فعبادة الإنسان الربّاني تعني عبادة الوطن؛ وأوامر الشخصية ستغدو قوانين الدولة. وتالياً تكون إرادته هي مشيئة الله. لقد هتف البروفسور هوير Hauer: «الحقيقة الإلهية هي الشعب والتاريخ القومي»[25].

هكذا يتوحّد التصوّفان: تصوّف الديكتاتور وتصوّف الأمة: «آدولف هتلر هو ألمانيا، وألمانيا هي آدولف هتلر!»، هكذا سيكون شعار الحزب النازي (الاشتراكية القومية) في السلطة[26]. هكذا تنحصر الدولة في ديكتاتورية هتلر أو موسوليني الشخصية. بهذا الصدد، يقول شبنجلر: «لا تعود هناك دلالة لغير السلطة الشخصية كلياً، السلطة التي يمارسها القيصر الذي تتلاشى فيه قوّةُ المال». ويغدو الإنسان الربّاني أكثر شعبية من النظام، لأنه يجسد النظام ويحققه، فبدونه لا يكون نظام، ولا وطن، ولا حتى أمة.

---

(23) Cité par Cambo, **Autour du fascisme italien**, 1925.

(24) Hitler, **Discours**, 1920- 1923.

(25) **Temps**, 28 avril 1935.

(26) **Temps**, 2 mai 1935.

لكن عظمة الديكتاتور التوتاليتاري وحكمته وعصمته، لا تقوم على ذكائه المتفوّق، بل تقوم على مهارته ومواصفاته الدهماوية (الديماغوجية). ومن المحال أن تكون هذه المواصفات بلا دلالة.

إن الديكتاتور التوتاليتاري حكيم لانه يحكم، وهو بذلك مخالف للفيلسوف ـ الملك الأفلاطوني، الذي يحق له أن يحكم لأنّه حكيم. إن مواصفة العصمة والحكمة هذه، بالإضافة إلى عبادة الشخصية هذه، تجعلان هذا الديكتاتور نبيّاً يتنبّأ بكل شيء مسبقاً، ويجب أن تؤخذ توقعاته كأنها قوانين ثابتة، حتى وإنَّ دحضها الواقع والوقائع، فهذه الصفات تجعل الزعيم كائناً يأمر بكيفيةٍ مطلقة، وتلزم الجماهير بأن تطيعه طاعةً مطلقة. هكذا تلغى كل تراتبية بين حكّام ومحكومين، بين الأمر والطاعة، لأن كل تراتبية، مهما تكن وجهتُها، تنزع إلى الاستقرار وإلى الحد من السلطة المطلقة للزعيم التوتاليتاري.

يؤدي غيابُ التراتبية هذا إلى غياب المراتب الوسيطة، وتالياً غياب مرجعية وسيطة، لأن كلّ هَرَميَّة تفترضُ مرجعيّةً في كل درجة أو مرتبة. لا توجد في نظام كهذا، ولا يمكنُ أن توجد مراتبُ وسيطة بين السلطة العليا والمحكومين، مراتب من شأنها التمتع بنصيبٍ من المرجعية والمسؤولية. إن إرادة الزعيم تفرض نفسها فرضاً مطلقاً، لأنهُ يملك وحدَه الاحتكار المطلق للسلطة، دون أن يخضع لأية تراتبية.

يرفض الديكتاتور، خلافاً للطاغية وللمستبدّ، تعيين خَلَفٍ له، كما يرفض تعيين أحد أبنائه لأن هذا يفترض مسبقاً مشاركةً معينة في السلطة العليا، وكفاءةً ما، الأمر الذي يحطُّ من شخصيته بوصفها شخصية فريدة وغير قابلة للاستبدال. إن إرادة الفوهرر، في نظر الديكتاتورية النازية، هي القانون الأسمى؛ هذا يعني أنّه غير قابل للاستبدال، لا بمقتضى مواهبه الرفيعة، بل لأن النظام ذاته يفقد، من دونه ومن دون أوامره، علّةَ وجوده، ويغدو كل شيء عرضة للضياع حكماً. «في نهاية المطاف، لا بد لي وبكل تواضع من وصف شخصي بأنه غير قابل للاستبدال... إن مصير الرايخ (Reich) يتوقف عليّ وحدي»[27].

---

(27) Hitler, discours du 23 nov. 1939; Extrait de **Trial of Major war Criminals**, Vol. 26, p. 332.

لهذا الشخص الفريد مسؤولية كلية ومطلقة، تمتد إلى حد شمول كل مرؤوسيه، لأن التماهي تام بين الزعيم ورعاياه. «إن هذا التماهي وهذا الاحتكار للمسؤولية عن كل ما يحدث، هما أيضاً من العلامات البيّنات على الاختلاف الحاسم بين قائد توتاليتاري وبين ديكتاتور أو مستبدّ عادي. فقد لا يتماهى طاغيةٌ أبداً مع مأموريه، كما لا يتماهى مع أيٍ من أعمالهم، لكنّه يبقى دوماً على مسافةٍ مطلقة، تفصله عن كل مرؤوسيه وكلّ رعاياه»[28].

لا يستطيع الزعيم التوتاليتاري السماح بانتقاد مرؤوسيه، لأنهم يتصرفون دائماً باسمه، وينفّذون ما يأمرهم به. من نتائج هذا التماهي الكلي، الارتهان التام لكل رعاياه، غير المسؤولين عمّا يقولون ولا عمّا يفعلون، فهو وحده مسؤول، وهو وحده حرّ، ويعلم ماذا يعمل، فيشكّل وحدَه مركزَ الحركة ومحرّكها. لكنَّ معرفته لا صلة لها بالحقيقة، وإذا كان دائماً على حق، فهذا لا علاقة له بالصدق الموضوعي، لأن النجاح أو الفشل هما المعيار الذي تُعيَّرُ به أفعاله وأقواله. ذاك أن ركيزة البناء ليست صحّةَ أقواله، بل عصمة أفعاله، «فمن دون هذه العصمة المزعومة، ينهارُ كلُّ عالم التوتاليتارية الوهمي، وتسحقه موضوعيّةُ العالم الواقعي»[29].

لا سابق في التاريخ لتركيز السلطة المطلق بين يدَيْ فرد واحد، لأن الطغيان والاستبداد لم يتمكّنا من استبعاد كل اعتبارات المصلحة الاقتصادية والوطنية ـ القومية والإنسانية، لصالح حقيقة وهمية بحتة، هي الاعتقاد بغزو العالم وفتحه. وعليه، فإن الديكتاتور يحكم بلدَهُ كغازٍ أجنبي، دون الاهتمام بمصلحة شعبه العامة ولا بخيره؛ الأمر الذي يَسِمُ النظام بسمته الفظّة المميِّزة.

لكن إذا كانت السلطة برمّتها وبكليتها هي للديكتاتور، فمن الممكن التساؤل عن الدور الذي يضطلع به الحزبُ، عندئذٍ، في نظام كهذا. هل المقصود مصدران للسلطة، مرجعيتان، وإذا كان الأمرُ كذلك، فهل يتعايش هذان المصدران معاً أم يتعارضان ويتجابهان؟ من دون مساندة الحزب الأوحد، لم يكن في مستطاع الديكتاتوريات الفاشيّة أن تدوم وأن تتماسك.

(28) H. Arendt, **Système totalitaire,** op. cit., p. 102.

(29) **Ibid.,** p. 121.

فهذا الحزب يدّعي التماهي مع الدولة؛ إنه كما يقول كوتلّي (Cutelli): «أساس قوّة الدولة، محور النظام الذي يستحيل من دونه تصوّر النظام، مثلما يستحيل تخيّل إنسان بدون فقرات»(30). يشكل هذا التدامج بين الحزب والدولة ذروة الدولة التوتاليتارية. بهذا الشأن يقول غوبلز: «عندما سنستولي على الدولة، عندئذٍ ستكون هذه الدولة دولتنا. ولئن كنا، اليوم، في مجرى كفاحنا ضد نظام فاسد، مضطرين لأن نكون «حزباً»، فسوف نصبح نحن الدولة شخصياً في اللحظة التي سينهارُ فيها النظام»(31). هكذا بعد الاستيلاء على السلطة في ألمانيا، يندمج الحزب بالدولة ويغدو مرتكزَ فكر الدولة، ويظلُّ متعلّقاً بها تعلقاً لا يقبلُ الانفكاك، إن هتلر، زعيم الحزب، يغدو آلياً رئيسَ الدولة، فيطلق المعادلة: «الدولة هي الحزب، والحزب هو الدولة». إن استيعابَ الحزب هذا للدولة هو من أبرز سمات الديكتاتورية الحديثة. لكنَّ أعضاء هذا الحزب ليس لهم في الواقع سوى سلطان مظهريّ، إذ يجري نَخْبٌ مستمر وثابت فيما بينهم، ولا يبقى في مراكزهم سوى أولئك الذين يرتضون السكوت، فلا يكونون سوى «أوليغارشيّة تتخلى صراحة عن حرّية التفكير»(32)، وسوى الخدم المطيعين للزعيم، وإلا زالوا من الوجود، هكذا يتضاءل اعتماد الديكتاتورية على الجماهير الشعبية، ويزداد اعتمادها أكثر فأكثر على القوى القمعية التقليدية، على الجيش والشرطة. ولكم كان تروتسكي مُحقّاً عندما رأى «أنَّ الفاشية البيروقراطيّة تقتربُ كثيراً من الأشكال الأخرى للديكتاتورية العسكرية ـ البوليسية»(33).

لا يكون صهرُ الدولة والحزب ممكناً إلاّ إذا استلحقتْ الدولةُ الديكتاتوريةُ الحزبَ ـ وهذا مستحيل إذا لم يصبح الحزب مجرَّد آلة إدارية مطيعة لأوامر الديكتاتور. وفي الوقت نفسه يتّسم اكتمال الدولة التوتاليتارية ـ كما يقول غيران ـ بتدجين الدولة للحزب. في الظاهر، يندغمُ الحزبُ بالدولة؛ لكنّه في الواقع لا يكون، حسب منطوق القانون ذاته، سوى «ميليشيا مدنيّة في

---

(30) Congrès de Ferrâre, mai 1932.

(31) Goebbels, Der Nazi-Sozi, 1931, Cité par Guérin dans Fascisme et Grand Capital.

(32) Ferrari, Le régime fasciste italien, 1928.

(33) Trotsky, Et maintainant? , 1932.

خدمة الدولة»[34]. من الآن فصاعداً، تتوطّد هيمنةُ الدولة على الحزب. فالحزبُ مستوعبٌ في الدولة[35].

لكنْ على الرغم من هذا الاستتباع وهذا الاستيعاب للحزب من قبل الدولة، ظلَّ الحزب محتفظاً على الدوام بدوره كمرَبٍ للجماهير، فمهمة الحزب هي أن يفرض على الشبيبة طابعه، من خلال صهرها في مصهره الخاص. ولقد تحدّث ڤولب (Volpe) عن هذه «المادّة البكر التي لمّا تمسّها الإيديولوجيّات العتيقة، إن الشبيبة الألمانية هي التي تمثل مستقبلنا، على حد تعبير هتلر. سوف نربّيها في إطار روحيّتنا، وإذا كنا الجيل القديم لا يستطيع التعوّد عليها، فسوف ننتزع منه أبناءه»[36].

ج ـ العام والخاص

إن الدولة الديكتاتورية تخضع الولدَ لـ «غسل دماغ» شديد، فتضع بين يديه صحيفة وحيدة، كتاباً مدرسيّاً وحيداً، وتربّيه في جوٍ من الحماس والافتخار والتعصّب[37]. وتسعى التربية الفاشية إلى تشويه طبيعة الإنسان، فتجرّده من جوهره الإنساني، أي من وعيه ومن حياته الوجدانية. وتجعله فرداً لا مبالياً، وتالياً فرداً تافهاً.

منذ أفلاطون وأرسطو، يعدُّ رجلُ الدولة بمثابة المربّي لمجتمعه أو متّحده. ولكن، فيما يرى أفلاطون وأرسطو أن التربية هي إقرار حقيقة، يرى الفاشيّون أنها تجسيد سلطة. ففي الديكتاتورية الفاشيّة يكونُ الإنسانُ في تنازع دائم مع ذاته، إذ إن الإنسانَ «الخاص» في ذاته يتعارضُ مع الإنسان «العام» وينفصل عنه، وإنَّ هذا الازدواج يصيب جزءاً من الإنسان الاجتماعي بسهام الوهم والخيال[38]. يقول هنري لفيڤر: «لا يستطيع الإنسانُ أن يغدو إنسانياً إلاّ إذا تخطّى هذه الانقسامات والازدواجات. فعندما تضغطُ أيةُ سلطةٍ على كاهل

(34) D. Guérin, **Fascisme et grand Capital**, op. cit., p. 140.

(35) **Temps,** 11 janvier 1937.

(36) **Discours du 18 juin 1933.**

(37) D. Guérin, **Fascisme et grand Capital,** p. 273.

(38) H. Lefèbvre, **Problèmes actuels du marxisme,** P.U.F., 1970, p. 87.

البشر، لا يمكن أن يكون هناك تجسّد فعلي للإنساني أي لا يمكن وجود حرية عينيّة»[39].

إن الدولة تذرِّرُ الأفراد لكي تحسن الهيمنة عليهم، فتنتزع منهم قواهم الاجتماعية وتجرّدهم من حقوقهم، ومع ذلك تنتزع منهم معنى الحرية ذاته، وهو جوهر الإنسان. وليس في إمكان أي نظام سياسي إنكار حق الفرد والأخلاقية الفردية. وهذا ما حدا بالليبرالية التي تعتبر الفردع بمثابة الكائن الحقيقي القادر وحدَه على حيازة الحقوق والانصياع **للقانون**، إلى رفض إناطة أي كائن بإمكان وضع **القانون** أو **الحقّ**، وفرضه بقوَّة السلطة.

2 ـ الديكتاتورية والمثال الديمقراطي

أ ـ العداء للديمقراطية

حين تكون السلطة السياسية متجسّدة في فرد، تتعارضُ الديكتاتورية الفاشية مع السلطة السياسية المؤسسية، ومع الديمقراطية، وحين تكون الديكتاتورية من الوجهة السياسية، حصيلة أزمة قوية أو دولية، فإنها تشكل من الزاوية الفلسفية ردة فعل مضادة للتيار العقلاني الذي طبع فلسفة القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، والذي أدّى إلى الليبرالية واحترامها لحرية الإنسان وحقوقه.

لقد رأى مونتسكيو في الأعراف والمعايير المؤسسية ضمانةً للمجتمع المدني في مواجهة السلطة السياسية وتجاوزاتها. وذهبَ إلى أن النظام الأمثل هو ذلك الذي يوفّر التقييد من خلال تنظيم عملي للوظيفة الحكومية، مثل «الفصل بين السلطات»[40] الشهير. وقال إن الديمقراطية تكفل حصْر السلطة وتقييدها، فيما تكفل وتضمن، في الوقت نفسه، الحرية الفردية والسياسية للمواطنين.

ولقد اكتشف روسّو أن الحرية لا يمكن توافرها إلا بمساهمة المواطنين في السلطة. فالمواطن يكون حراً عندما يشارك في صنع ما يدعوه روسّو

(39) Ibid., p. 87.

(40) L'Esprit des Lois, XI, 6.

«الإرادة العامة»، أي عندما يشارك في صنع قرارات السلطة بلا إكراه وإذعان. ويشدّد روسّو على التناغم القائم أصلاً بين المصالح الخاصة والمصلحة العامة. «لئن بحثنا عن القوام الدقيق لخير الجميع الأسمى، الذي يجب أن يكون غاية كل نظام تشريعي، فسوف نكتشف أنه ينحصر في موضوعين رئيسيين: الحرية والمساواة. الحرية، لأن كل تبعيّة خاصة تكون على قدْر القوّة المنتزعة من جسم الدولة؛ والمساواة، لأن الحرية لا يمكن وجودها من دونها»[41].

لكنَّ مطلع القرن العشرين شهد تصاعد حركة سياسية معادية في العمق للديمقراطية، ومؤاتية للديكتاتورية. وكادت تشمل هذه الحركة كل أوروبا شرقاً وغرباً حيث ظهرت هذه الديكتاتوريّات: ديكتاتورية البوليتاريا في الاتحاد السوفياتي (حتى انهياره مؤخراً) وفي الصين، وفي معظم أوروبا الشرقية؛ ديكتاتورية هتلر والحزب القومي ـ الاشتراكي في ألمانيا، وديكتاتورية موسوليني والحزب الفاشي الإيطالي، وديكتاتورية فرانكو في إسبانيا، وسالازار في البرتغال. إن موجة الحركات هذه تعبّر سياسياً عن أزمة الديمقراطية والليبرالية. وهي من الزاوية الفلسفية ليست سوى انعكاس لهذا التيار اللاعقلاني، المتشائم، المعادي للديمقراطية، الذي ظهر في مطلع هذا القرن مع **سوريل وپاريتو**.

إن معاداة الديمقراطية بدأت مع **نيتشه** الذي يقرّر «إن المذهب الديمقراطي كان في كل زمان صورةً عن تفكك القوّة التنظيمية»[42]. وعنده أنَّ الديمقراطية الحديثة هي صورة انحلال القوة التنظيمية وانحطاطها. يقول: «يلزم، لوجود المؤسسات، أن يكون هناك نوع من الإرادة، من الغريزة. من الزجر المعادي لليبرالية حتى الخبث»[43]. وإلى هذا يضيف نيتشه أن كل ما يجعل المؤسسات مؤسساتٍ، إنما هو مُحتقر، كريه، ومُستبعد.

يعبّر پاريتو عن عدائه للديمقراطية بالشدّة ذاتها وبالاحتقار ذاته. فيندّد بالوهم الديمقراطي الذي يتعارض، في نظره، مع أي تنظيم سياسي صحيح،

---

(41) **Du Contrat Social**, Livre II, Chap. IX.

(42) **Humain, trop humain**, I, 318.

(43) **Crépuscule des Idoles**, Denoël/ Gonthier, 1970, p. 110.

لأن فلسفة الديمقراطية المساواتية غريبة جذرياً عن تكوّن طبقة قيادية من أفراد ذوي مواهب فردية، يفرضون بالقوة والحيلة هيمنتهم على طبقة منقادة[44]. إن التنظيم السياسي يقوم، في نظر باريتو، مُنظِّر النخبة السياسية، على الموهبة الفردية في ممارسة السلطة. ولا بد لهذا التنظيم من أن يكون تراتبياً بالضرورة، فهو يضع طبقة حاكمة فوق طبقة محكومة، مستبعداً بذلك الطبقة المنقادة من المساهمة في الشؤون السياسية، يقول **موسكا**: «في نهاية المطاف ترجع كل أشكال الحكم، عند باريتو، إلى الأوليغارشية»[45]. حتى أن الديمقراطية ترجع، في نظره، إلى تحكّم الأقلية بالأكثرية[46].

عملياً لا يمكن أن تمارس السلطة السياسية سوى أقلّية، ويذهب باريتو إلى حد إنكار إمكان تنظيم المجتمع ديمقراطياً. ففي منظاره، قام المجتمع السياسي وتأسس دائماً على الاستغلال المادّي والمعنوي لجزءٍ من هذا المجتمع من قبل جزءٍ آخر، بالقوة والحيلة. «وتكون حصة الأسد من نصيب الطبقات التي تملك من القوّة والذكاء والمهارة والمخاتلة أكثر مما يملك الآخرون»[47].

وعليه فإن كل تغير في النظام لا يعادل، عند باريتو، سوى استبدال هيمنة أقلية بهيمنة أقلّية أخرى. ولقد استلهم موسوليني والفاشية الكثير من هذا التصوّر للسلطة، فالديمقراطية تبدو، بنظر باريتو والفاشية، بمثابة التمثيل على آراء «البلوتوقراطية الديماغوجية». إن هذا الاحتقار للمثال الديمقراطي يُفسَّر عند باريتو بواقعيّته السياسية القائمة على تفاوت الاستعدادات الفردية. والحال، فإن «باريتو يقترب من مرحلة ما قبل الفاشية الفكرية ذات القاعدة الوجدانية»[48]، سواءً بتمجيده النخبة السياسية أم بعدائه المبين للقيم الديمقراطية، لكن إذا لم يكن في الإمكان تصنيف باريتو في عداد مُنظّري الفاشية، فقد سار على الأقل شوطاً بعيداً على الطريق الذي يؤدي في مجال

---

(44) G. Perrin, **Sociologie de Pareto**, P.U.F., 1966, p. 197.

(45) G. Mosca, **Hist. des doctrines politiques depuis l'Antiquité**, Payot, p. 393.

(46) Parento, **Traité**, XII, 2183.

(47) **Traité**, IX, 1509.

(48) G. Perrin, **Soc. de Pareto**, op. cit., p. 222.

الأفكار السياسية ورفض الديمقراطية، إلى التسليم، إن لم نقل إلى تسويغ هذا الشكل من الديكتاتورية الذي أمكنه، قبل وفاته، أنْ يتعرّف من خلاله إلى ما يؤكد اجتماعيّاته ويحقّق فكره السياسي[49].

في الواقع، نهلَ موسوليني والفاشية الايطالية، كثيراً من مؤلفات باريتو، ولا سيما فيما يختص بكره الديمقراطية ومعارضتها. فالديمقراطية في نظر موسوليني، نظام غير مقبول بحد ذاته، ولا بد من محاربته بكل الوسائل. ألم يصرّح أنّ «الفاشية هي العداء الأشدّ للديمقراطية»[50]. وبذلك يرفض موسوليني سيادة الشعب والمبدأ الديمقراطي الذي يرى أن السلطة الشرعية تصدر عن الإرادة الشعبية. فليس الشعب في نظره سوى تجريد، إن الفاشية، على غرار باريتو، تنفي أن يكون العدد قادراف على قيادة مجتمع بشري[51]. إذْ لا يمكن أن تكون هذه القيادة إلاّ من صنيع نخبة سياسية.

وإذا كان لا يمكن إنكار تأثير باريتو في الفاشية، فإن التأثير الأشد والأكثر حسماً هو تأثير سوريل، لقد كتب سوريل في «**مستقبل النقابات الاشتراكي**»: «لم يكن الحكم بواسطة كل المواطنين سوى وهم على الدوام». ينصح بـ «ضرب» خطباء الديمقراطية ضرباً مبرحاً؛ ويذهب إلى المطالبة بديكتاتورية تأتي إلى الحكم برجالٍ أشدّاء، يملكون عزيمة الحكم»[52].

يدعو سوريل إلى حرب توسّع قومي تحرّك باستمرار كل الطاقات، ويقدّم تسويغاً أخلاقياً للدولة القادرة على كل شيء وفي المطلق. إنه يشعر بكره شديد للديمقراطية، ويصفها بأنها «ديكتاتورية العجز»[53]، التي تشجّع «تدجيل زعماء طامحين ومتعطشين للمتعة»[54]. أما الشعب الذي يصفّق لتفاوت الشروط والظروف باسم المساواة الديمقراطية[55]، فيظل في نظر

---

(49) G. Perrin, **Social de Pareto,** op. cit., p. 222.

(50) Discours du 24 octobre 1922.

(51) Mussolini, **Le fascisme, doctrine et Institution,** op. cit., p. 29.

(52) **Réflexions sur la Violence,** M. Rivière, 1972, p. 92.

(53) **Ibid.,** p. 93.

(54) **Réflexions sur la violence,** op. cit., p. 208.

(55) **Ibid.,** p. 208.

سوريل «الدّابة الطيبة التي تحمل الأحمال»[56].

هكذا، تتحول كل ديمقراطية إلى هيمنة البورجوازية الغنية على الطبقة الفقيرة، البورجوازية التي تستعمل القوّة للحفاظ على نظام دولة قمعية وتوطيده. إن سوريل يبخس القوّة التي تحتكرها البورجوازية، مفضلاً عليها العنف الذي يسمح للإنسان بأن يؤكد نفسه إلى أقصى حد من خلال تشغيل كلّي لكائنه برمّته، فالعنف المنضبط، المنظّم، يميل إلى تقويض النظام القائم والحطّ من القوّة.

هذه الرؤية الأسطورية للسلطة هي رؤية موسوليني وهتلر، وهي أيضاً رؤية كل الديكتاتوريات الحديثة التي تتميز أساساً بمعارضتها للديمقراطية. فهذا التعارض بين الديمقراطية والديكتاتورية يرجع إلى تعارض مبدأ الحرية ومبدأ السلطة. وتالياً، تستطيع الديمقراطية وحدها الحؤول دون قيام الدولة القويّة، الإنسان الربّاني، ودون مبدأ الزعيم، وبكلمة، دون مبدأ الديكتاتورية. في القرن التاسع عشر، إضطلعت الفلسفة الفردانية بهذا الدور، ولكن مذاهب أخرى حلّت محلها في القرن العشرين، بعدما كانت في الماضي معادية لها أو أقله كانت غريبة عنها، أدّت إلى مراجعة واسعة لتصورات الديمقراطية الأولية[57].

هذا يفسر الأزمة التي تشهدها الديمقراطية حالياً، الأزمة التي تتجلى بقطيعة بين أكثرية الشعب وأقليّة المجموعات القائدة، الأمر الذي يضع على المحك مشاركة الشعب في السلطة. فالأقلية الفاعلة التي تنزع إلى التحول فئةً اجتماعية مميَّزة، هي ما تميز الديكتاتورية عموماً، والديكتاتورية الفاشية والنازية خصوصاً. وهذه الديكتاتورية تحلّ مسألة العلاقة بين حرية المواطنين وسيادة السلطة السياسية، بخلق نخبة في السلطة، بمواجهة جمهور ينحصر دوره في الانقياد المحض.

ليس للجمهور أي دور إيجابي في نظام كهذا، فهو على هامش كل فعالية سياسية. وحين يكون الجمهور عاجزاً عن حكم نفسه، فإنه يولّي حكمه

(56) Ibid., p. 194.

(57) M. Prélot, op. cit., p. 679.

لأقليّة من البشر، وهبتهم الطبيعة قدراتٍ خارقة. وعلى هذا النحو، يجري تسويغ الديكتاتورية التي تعتبر الجمهورَ عامَّةً دهماء. ويعلن شبنجلر الخصم الشديد للديمقراطية، أنَّ هذه الديمقراطية سيُقضى عليها مع حلول القيصرية وسوف يجري استبدالها كلياً بالسلطة الشخصية[58]. وعلى خطاه يردّد غوبلز: «كان الجمهور في نظري غولاً مخيفاً»[59].

هكذا، لا تضفي الديكتاتورية الجديدة أية خصال وفضائل إلاّ على الأقلّيات، ولا تعطي أية قيمة لغير النّخْب أو الاصطفاء. فعلى هذا النخْب يتوقف ظهور نخبة سياسية تفرض قوانينها على «الأكثريات الجامدة، اللامبالية والخامدة»[60]. ولقد استثمرت الفاشية هذه الفكرة الرجعية، فكرة مورّاس (Maurras) إلى أبعد حد. فهو يرى أن على الأقليات الجسورة أن تفرض على الجمهور إراداتها، وأن عليها، عند الاقتضاء، «أن تفرضها حتى بالعنف، لأن الجمهور يحتاج إلى الانقياد، والشعب يحتاج إلى الطغاة»[61].

إن هذه المعاداة المبدئية للديمقراطية، بوصفها نظام الجماهير، ترافقت مع نفسانيات الجماهير أو العوام. يكرّر موسوليني بعد غوستافٍ لبون: «الجماهير أنثوية أينما وجدت. فهي عاجزة عن حيازة أية آراء خارج الآراء المفروضة عليها، ولا تُقاد الجماهير بقواعد قائمة على المساواة النظرية البحتة، بل بالبحث عمّا يمكنه إدهاشها وإغواءها. فلا يلزم أبداً لإقناع العوام أن تخاطبوا العقل، بل يلزمكم أن تخاطبوا قلوبها ومشاعرها، لأنها لا تتأثر إلا بالخَيْلات والصَّرَعات. ولقد لاحظ هتلر، من جانبه، أنَّ أكثرية الشعب تكون مستعدة لكي تتحدَّد آراؤها وأعمالها بالانطباع المنعكس في الحواس أكثر بكثير من التفكير المحض. فالجمهور قلّما يتقبّل الأفكار المجرَّدة، وعلى الراغب في كسب الجمهور أن يعرف المفتاح الذي يفتح بابَ قلبها. ويرى هتلر أن التعصّب المهيّج هو الذي يوجّه الناس ويثير الثورات، وليس الأفكار العلمية[62].

---

(58) Spengler, **Le déclin de l'Occident;**

(59) Goebbels, **Combat pour Berlin,** Cité par Guérin dans **Fascisme et Grand Capital.**

(60) Maurras, **Enquête sur la monarchie,** Fayord, 1925, p. 125.

(61) Malaparte, Cité par Silone, **Der faschismus,** 1934.

(62) Hitler, **Mon Combat,** tr. fr., Nouvelles Ed. Latines, 1935, p. 49.

هكذا يجري تنظيم الجمهور على نحو يجعله يساند النظام الذي يحكم بالاستناد إليه. هنا تثار مسألة، ملازمة لكل ديكتاتورية؛ كيف نفسر أو بالأولى كيف نوفّق بين ازدراء الديكتاتوريات للجماهير وبين الدعم الذي تقدّمه هذه الجماهير لهذه الديكتاتوريات؟ إن نجاح هذه الأنظمة في أوساط الجماهير إنما يؤكد أطروحتها القائلة إن الجماهير محايدة ولا مبالية سياسياً، وتالياً، لا تستطيع أن تشارك في الحكم بفعالية، ناسفةً بذلك مبدأ الديمقراطية بالذات، الذي يؤمن بقانون الأغلبية. وعليه، فإن أقليةً تستطيع وحدها أن تتقلّد السلطة في مواجهة أكثرية صامتة، لا مبالية، لا سياسية ـ تستسلم لقيادة الأقلية. ومن ثم تغدو سلطة الشعب والسيادة الشعبية مجرّد مغالطة، مجرّد وهم، ولا تتطابق إطلاقاً مع حقيقة النظام ولا حتى مع جوهره(63).

ب ـ نظام جماهيري

الواقع أنَّ الديكتاتورية الفاشية تمكّنت من انتزاع صفة النظام الجماهيري من الديمقراطية، حين جعلت من الديكتاتور «إنساناً جماهيرياً». وعليه، جرى النظر إلى الديكتاتورية بوصفها حلول عصر الجماهير الذي يتميّز سياسياً بتصفية الطبقات وتكافؤ الفرص بين الرعايا كافّةً. أما قوامُ هذا التكافؤ فهو تخطي الحدود الضيقة والعبثية بين الطبقات، وهذا مما يشكل الشرط الأساسي لإقامة ملكوت العدل على الأرض، الذي تعجز عن بلوغه المساواة الحقوقية.

يكمن إذن التعارض الحقيقي بين الديمقراطية والديكتاتورية في التصوّر الذي يكوّنه كلٌ منهما عن الشعب. ففي أية ديمقراطية يُنظر إلى الشعب، مبدئياً على الأقل، بأنه ذات، فاعل؛ بينما يكون موضوعاً، قابلاً، في نظر الديكتاتورية: إنه المادة الأولية التي يجب تصنيعها، لكنها تظل مادّة لا غير. فليس للشعب، في الديكتاتورية، أي وجود مستقل، أية قدرة على تقرير مصير بنفسه؛ وعلى الدوام يظل أداةً «للإرادة القوية». وليس الجمهور في هذه الديكتاتورية سوى قطيع، تطاردُه فعاليّة تحريضية، تجزيئية، تفكيكية، والحال لا بد من قلب المعابد التي أقامها «دموس» Demos لصاحب الجلالة **الجمهور**. الأمر الذي لا يعني ضرورة الإهمال لرفاهه وخيره. بل الأمر على

---

(63) H. Arendt, Système totalitaire, op. cit., p. 32.

خلاف ذلك، ويمكننا استذكار قول نيتشه الذي كان يرغب في أن يُعطى الجمهورُ كلَّ الرّفاه المادي الممكن حتى لا يعكّر، بشكاواه أو أوصابه، صفاءَ تجليات الرّوح الأرفع[64].

عملياً يجري في هذا النظام استبعاد الشعب كمشاركٍ في الفعل السياسي. فهو لا يتدخل ولا يمكنه التدخل في أية لحظة، لأنه يُعتبر مجرّد وسيلة، تابعة لقوّة الدولة الكلية. وحين يتلاشى كل استقلال، كل تدبير ذاتي، لا يعود الشعب سوى مادةٍ أولية قابلة للتصنيع والتطبيع كيفما أتى، مع حسابِ وتنظيم لمقاومتها ومردودها، لكنْ دون أن يتمكّن الشعب، أبداً، من بلوغ مستوىً حياةٍ سياسية واعية[65]. في الديكتاتورية يقوم عقلُ الدولة مقام الوعي الوطني أو القومي. والحال لا توجد أمة بمعناها الحقيقي من دون شعب حر، كما لا توجد إنسانية من دون أمم حرّة، إن اكتساب الحرية السياسية ونيل الاستقلال الوطني يخضعان لشرط واحد، وهما يتماهيان ويتوحّدان في التراث الأمثل، اليعقوبي والرومانسي، «الوطني» و«الديمقراطي»[66].

في الديكتاتورية الفاشية يعتبر كل شيء وسيلة: الجمهور، التكتيك، البشر، ليسوا سوى أداة «إرادة القوة» التي يستلزم تحققها كسر الأُطُر والممتلكات التي أناطت الجماهير بالقدرة على التماسك والمقاومة، ودفع تفككها وتذريرها إلى أقصى حدٍ ممكن. يقول **توسكا**: يتعيّن على كل فرد، مقتلع من جذوره ومعزول كلياً، أن يستسلم لما سيُفرض عليه من مكائد وتلاعبات[67]. لذا، تتبنّى هذه الأنظمة فلسفة القوّة التي تمجّد الغريزة على حساب العقل وتحاول إحلال عقل الدولة محل العقل البشري. وهذه الديكتاتورية، البعيدة كل البعد عن اعتبارها نظاماً سياسياً حقيقياً، تشكّل بالأحرى نفياً للحياة السياسية ذاتها، لكنّ هذا النظام ينفي كل ما هو شمولي وإنساني مثلما ينفي كل فلسفة. وهكذا لا يمكن إرجاع التعارض بين الديمقراطية والديكتاتورية إلى تعارض بين فلسفتين، بل يمكن بالأولى إرجاعه

---

(64) **A. Tasca, Naissance du Fascisme,** N.R.F., 1938, p. 259.

(65) **A. Tasca, Naissance du Fascisme,** op. cit., p. 355.

(66) **Ibid.,** p. 355.

(67) **Ibid.,** p. 369.

إلى التعارض بين الفلسفة ونفي كل فلسفة[68].

إن الفاشية، وهي نفي الفلسفة، هي في الوقت نفسه نفي السياسة كسياسة. «فيما تكوّنُ الديمقراطية عن الحياة تصوّراً سياسياً في جوهره، تكوّن الفاشية عن الحياة ومن خلال تمجيدها للقوّة، تصوّراً «وثنياً» في جوهره[69]، لأنها تتصور الحياة بمثابة صراع ومجهود يستمدّان تسويغهما من ذاتهما. والحال، فإن أي تصوّر للحياة لا يكون صحيحاً، وحتى لا يكون ممكناً ما لم يكن شمولياً، وذات هذه الشمولية، موضوعها، هو الفرد كإنسان، وتالياً هو الإنسانية برمّتها، فالإنسان والإنسانية «ما مسمّيان لإسم واحد. ويستحيل إثبات الإنساني في كل إنسان دون تحقيقه وتجسيده في كل النّاس. من هنا ضرورة انتصار الإنساني، وطبعه كل أشكال الحياة بطابعه[70].

بيْدَ أنَّ هذا النظام السياسي يمحو في كل وعي ما يحمل في أعماقه مما هو إنسانيّ، يمحو فيه حاجته إلى الشمولي والمُطلق، كما يمحو فيه كل حياة معنوية وأخلاقية، ويجري ذلك كله من خلال إلحاقه كلياً بالدولة التي تهيمن عليه هيمنة كلّية، ولا تستطيع بصفتها هذه أن تؤسس أخلاقاً ولا أن تكون مستودع «حقيقة»[71].

مع هذا النظام السياسي، ينزاح التشديد من الفكرة إلى «العمل». لقد أشار موسوليني أن العمل دفنَ الفلسفة. واعترف بتفوّق مطلق للحياة والعمل على العقل والعاقلة. واستخلص «من تعادل كل الايديولوجيات فيما بينها، لأنها كلها أوهام» أنَّ «لكلٍ الحقَّ في صنع أيديولوجيته وفرضها بكل ما تملك من قوّة». هنا يستمدّ موسوليني من نيتشه كل ما من شأنه تزويده بتسويغ «نظري» لمذهبه في «الفعاليّة».

على أنَّ هذا الرفض لكل حقيقة، لكل معتقد ولكل سعادة ممكنة، يؤدي حتماً إلى عدميّة ثورية يجد الفرد نفسه وحيداً في وسطها، هكذا يتجلّى الفردُ كأنه الحقيقة البشرية الوحيدة التي يمكن وجودها.

(68) **Ibid.**, p. 360.

(69) Mussolini, Septembre 1922.

(70) A. Tasca, **Naissance du Fascisme**, op. cit., p. 362.

(71) **Ibid.**, p. 205.

لكنما هذه الفردانية المادية أبعد ما تكون عن التقليل من أهمية الجماهير التي ينبغي استعمالها على الرغم من احتقارها، كأداةٍ لا بد منها في الصراع لأجل السلطة. لقد أجادت الديكتاتورية الفاشية، مثلما أجادت كل ديكتاتورية أخرى، التوفيق بين دهماوية ذكيّة وازدراءٍ عميق للجماهير التي تتوسَّلُ منها التصفيقات الهذيانية. وهي بذلك تتعارض مع تلك المثالية الديمقراطية التي تجعل الجمهورَ آلهةً جديدة.

كتب موسوليني في 19 آب/ أغسطس 1919: «لقد انتهى عصرُ الديمقراطية، وجرت تصفيةُ الايديولوجيّات الديمقراطية، بدءاً من ايديولوجيا «التقدم». وإن عصراً «أرستقراطياً»، هو عصرنا، يعقبُ القرن الأخير، الديمقراطي. فدولة الجميع ستؤول إلى أن تغدو دولةَ بعض الأفراد. والأجيال الجديدة ستمنع الديمقراطية من أن تسدّ عليها دروب المستقبل، بكتلتها الميتة. والحال، فإن ما يضع الديكتاتورية الفاشية في تعارض مع الديمقراطية، هو بوجهٍ خاص تصوّرها لتطور التاريخ المقبل[72].

إن ما يميّز الفاشية من إنعدام الأخلاقية ومن التلبيس الفكري، يرجع إلى هذه المماهاة بين الفلسفة والتاريخ، أو بالأحرى إلى هذا الحلِّ للفلسفة في التاريخ، والحال، على صعيد التاريخانية لا يمكن وضعُ أو اعتمادُ أي معيار صحيح لحياة الأفكار والمؤسسات وموتها. ويُعَدّ ردُّ الاستقلالية الضرورية للفلسفة والأخلاق شرطاً لازماً لمكافحة فلسفة اللامعقول هذه. فلا مجال لتوكيد الشمولي، دون إحياءَ الفلسفة كفلسفة[73].

تقوم الليبرالية، كمذهب سياسي وأخلاقي، على صورة فردٍ، حرٍ في اختيار قيمه. فيما ترى الاستبدادية الفاشية والنازيّة الفردَ ملحقاً إلحاقاً كلياً بالدولة، وهذا مما يجافي طبيعة الإنسان الذي تكمن مهمته في تحقيق الشمولي والإنساني. ولا قيمة لأي مذهب سياسي إلاّ بما يملك من مخزون فلسفي وإنساني. والحال، فإن الفاشيّة إذْ تعلن مخاصمتها لكل فلسفة من نتاج الفكر الحر، إنما تكشف عجزها عن تحقيق ما هو شامل وإنساني في الإنسان. وبدلاً من العقل الإنساني، تقيم عقل الدولة، وتسعى لتحويل الطبيعة البشرية

---

(72) Mussolini, **Discours du 17 septembre 1922**.

(73) A. Tasca, **Naissance du fascisme**, op. cit., p. 420.

لكي تكيّفها مع حاجتها. وهي بذلك تشكّل حاجزاً فعلياً أمام كل تقدّم عقلاني وكل تحرّر وتحرير.

3 ـ العنف والنظام السياسي

لا تستطيع الديكتاتورية الفاشيّة الاستمرار إلاّ بالعنف، فهي معادية للديمقراطية، مخاصمة لكل فكرة مساواة، قامعة لكل توقٍ إلى الحرية، منكرة لكل حق. والدولة ذاتها تنخفضُ إلى نوع من توازن قوى بين البشر. فالمقصود هو عُنفٌ نَسَقيّ، منظم جيداً، منهجيّ وواعٍ؛ عُنفٌ يُعتمد بمثابة المبدإ الوحيد للحكم، والمسوِّغ الوحيد لهذا العنفَ هو الذود عن الدولة والعقيدة في مواجهة الأعداء الداخليين والخارجيين. إن هذا العنف ضرورة محض قانونية، لأنه يشكّل الوسيلة الأساسية، القادرة على توفير الاستقرار والأمن بفعالية، ومن المحتم على أيّة ديكتاتورية أن تصبح نظاماً عنفياً عندما تكون الدولة محصورة في القوَّة، ويكون الفرد محصوراً في الطاعة الكاملة.

أ ـ العنف المنظم

إن الفلسفة الفاشيّة هي فلسفة عملية، وإن هدفها الحقيقي هو الاستيلاء على السلطة، وإقامة دولة قويّة، وترهيب كل الكائنات البشرية. إن هيمنة كهذه تفترض ألاّ يكون في مناصب القيادة سوى فرد واحد، ذي فكر وعزيمة، يفرضهما على جماعة محرومة منهما، بالإقناع والسلطان والعنف[74]، لكنَّ الديكتاتوريات الفاشيّة لا تقف عند الاستيلاء على السلطة، فهذا لا يشكّل في نظرها سوى وسيلة «للهيمنة الكلية والدائمة على جميع الأفراد، في كل مجالات حياتهم»[75].

لا يتوقّف الصراع، إذن، مع الوصول إلى السلطة، بل يستمر إلى أن تتغيّر حياةُ الفرد، ويتحوّل نظامه القيمي، في الواقع لا يشكل الاستيلاء على السلطة غاية بذاتها، لا في نظر النازيّة ولا بالنسبة إلى الفاشيّة، بل يشكّل مجرد مرحلة، لا بد منها لتحقيق الهيمنة، إلاّ أن هذه الهيمنة تستلزم القضاء المبرم على كل المُثُل والمنظومات القيمية السابقة، الأمر الذي ينيط العنفَ بقيمته

(74) H. Arendt, Système totalitaire, op. cit., p. 49.

(75) Hitler, Mon combat, Livre I, chap. XI.

المطلقة التي يمتدحها موسوليني وهتلر إمتداحاً مبالغاً فيه. فهذا العنف يغدو مصدر كل قيمة وكل أخلاقيّة.

هذا التمجيد للقوة والعنف، يعود إلى نيتشه وتصوره لـ «الإنسان الخارق» الذي يجهل كل تأنيب ضمير، ويمضي إلى الهدف مدفوعاً فقط بحبه للقوّة[76]. ففي منظار نيتشه، وحدها القوَّةُ ذاتَ قيمة عليا، تتجلى في الحروب وأعمال العنف. كما أن هيغل يبرّر الحربَ ويرى أنها الوسيلة التي يوطّد بها الفرد نفسه وينقذها، وأنها كذلك بالنسبة إلى الدولة: «حتى لا تضرب الأنظمة الخاصة جذورها وحتى لا تتصلّب في هذه العزلة، وتالياً حتى لا نترك الكلَّ يتفكك، ولا نترك الرّوح تتبخّر، لا مفرَّ للحكومة من هزِّ الأنظمة بين حين وآخر بالحرب التي تطاول الجذور»[77].

يرى هيغل أنَّ الحربَ هي شرط لصحّةِ الشعوب الأخلاقيّة، وأنها العمل الأخلاقي الأميز[78] بإنه لا بد من الحرب ومظاهرها العنفيّة، بل على العكس، تكتسي عنده دلالةً رفيعة، ما دامت تهزُّ كسل شعبٍ مستغرق في السكون المديد لسلام أزليّ. «إن الحروب السعيدة هي التي تحول دون الاضطرابات الداخلية، وهي التي تعزّز قوّة الدولة الخارجية»[79]. والحال، فإنَّ هيغل يرى، خلافاً لكانط ولمشروع سلامه الأبدي، أنَّ عصور السكينة والسعادة هي «الصفحات البيضاء» في التاريخ. ولقد استلهم هتلر والنازية من فلسفة الحرب هذه. ولكنّ لا بد من التوضيح أن اللجوء إلى الحرب، في نظر هيغل، لا يجوز إلاّ عند الضرورة، فيما ترى الديكتاتورية النازية أن الحربَ غاية بذاتها، وأنها تتحوّل إلى شراسة مجانية، إلى مجرد حاجة تحطيم وتهديم.

لئن استلهم هتلر واستوحى من نيتشه وهيغل، فإن موسوليني استوحى

(76) G. David, Hitler et le nazisme, q.s.j., 1972, p. 61.

(77) Hegel, Phénoménologie, trad. fr., Aubier, II, p. 23.

(78) Principes de la philo. du droit, 324.

(79) Ibid., 324.

(*) كتاب لعالم الاجتماع الفرنسي جورج سوريل الذي ولد في مدينة شربورغ 1857 ـ 1922 وقد ألف عام 1908.

من سوريل وپاريتو. يقول غوريلي: كان كتاب «تأملات في العنف»(*) الكتاب الملازم لموسوليني في مخدعه[80]. وحين تبنّى موسوليني تصوّرات سوريل، راح يمتدح العنف مقرّراً «أن العنف في غاية الأخلاقية» و«أن الصراع هو أصل كل شيء»، و«أن اليوم الذي لا يعود فيه صراع، سيكون يوم كآبةٍ وانتهاءٍ ودمار»[81]. وهكذا، لا يتجلّى الإنسانُ ولا يؤكد نفسه إلاّ في الصراع الدموي[82].

إن تأثير سوريل في فكر موسوليني لا يرقى إليه شك، طالما أنَّ سوريل هو الذي يعطي للعنف طابعه الأخلاقي وكرامته المجيدة. كتب ك. پولان: «مع سوريل صار العنف تجلياً لإرادةٍ تؤكد على أنها لن تتراجع أمام أي شيء، في سبيل فرض نفسها»[83]. هذا العنف صار عقيدة فكرية: إرادة أدمغة قويّة تعرف إلى أين تمضي. فهي ليست أخلاقية وحسب بل هي مصدر الأخلاق بالذات[84] ينيط سوريل العنف بقيمة خلاّقة، تجديدية؛ فهو يجعله عنصراً ضرورياً لتحقيق كل ما هو عظيم ورفيع في التاريخ. فما يهمّه هو العنف بذاته، وليس مآله وغائيته؛ يقول «ليس الهدف الأخير بشيءٍ، وإذا كان الهدف الأخير موجوداً، فإنه لا شيء خارج الشيء عينه».

هذا التصوّر للعنف جعل سوريل الملهمَ الحقيقي للفاشية، نظراً لأنه يبشّر بالعنف المحض، أي العنف لذاته[85]. يقول ك. پولان: «لقد أمكن اعتباره فاشياً، لأن ممارسة عنف كان يمكنه في الواقع أن يتحمّل زعيماً يجسد الفكرة والحركة، ولدى دخول موسوليني إلى روما، صرّح لصحافي: «إنني أدين لسوريل بالكثير».

لكن إذا كان الشك لا يرقى إلى تأثير سوريل في موسوليني، فإن إسم پاريتو يرتبط أيضاً بالفاشيّة، ولا سيما على صعيد تصوّره للعنف. ذاك أن

---

(80) G. Goriely, Le pluralisme dramatique de G. Sorel, M. Rivière, 1962, p. 211.

(81) Mussolini, Le fascisme, op. cit., p. 44.

(82) Discours du 26 mai 1934.

(83) C. Polin, Réflexions sur la violence, préface, p. XI.

(84) Ibid., p. XXII.

(85) D. Guérin, Fascisme et grand capital, p. 166.

باريتو يضع العنف كنظرية عمل سياسي في مواجهة إيديولوجيا التقدم والتيار العقلاني في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، فهو يعزو إلى العنف وظيفتين إيجابية ومعيارية، في نظره ترجع وظيفةُ العنف الايجابية إلى استعمال القوة لحل المشكلات القومية وحتى الدولية. يقول: «لا مناص من استعمال القوّة في المجتمع، ولئن كانت طبقة حاكمة لا ترغب في استعمالها، فمن الضروري، أقلّه في المجتمعات التي تستمر في الحياة والازدهار، أن تفسح هذه الطبقةُ المجال أمام طبقةٍ أخرى تريدُ تمجيدُ استعمال القوّة»[86].

لا يثير باريتو أبداً مسألة شرعية القوّة، أي أنه لا يسأل عما إذا كان ينبغي أو لا ينبغي استعمال القوّة، لأنه يجد أن هذه المسألة بلا معنى؛ يقول «يجري استعمالُ القوّة، سواءً من قبل أولئك الذين يريدون المحافظة على بعض الاتّساقات، أم من قبل هؤلاء الذين يرغبون في انتهاكها: ويتعارض عنف هؤلاء وينقضُ على عنف أولئك»[87]. أما حق الأفراد والشعوب فيقارنه بالمطّاط: «يفعل به الأقوياءُ ما يشاؤون»[88]. ليس هناك سوى القوّة التي يمكنها حسم الصراعات بين الدول وبين الأفراد على حدٍ سواء. يقول باريتو إن كل الحكام يستعملون القوّة، وكلهم يؤكدون أنهم يستندون إلى العقل. ويخلص باريتو إلى ضرورة القوة وجدواها، فيعارض كل تقييد أو حظر للقوّة، ولو باسم قيمة سامية. هكذا، يرفض باريتو كل تفريق بين القوّة والعنف، فيما كان هذا هو الشغل الشاغل لسوريل الذي سعى إلى إضفاء الشرعية على العنف وإلى تسويغه بقيام نظام جديد، في منظار سوريل يتعارض العنف مع القوة، من حيث جوهره البروليتاري، بينما القوّة كانت سلاح البورجوازية على الدوام، فـ«غرضُ القوّة هو فرض التنظيم على نظام اجتماعي معين، يكون الحكم فيه لأقليّة، بينما ينزعُ العنفُ إلى تحطيم هذا النظام. لقد استعملت البورجوازيةُ القوّةَ منذ بداية الأزمنة الحديثة، بينما تردّ البروليتاريا الآن على القوّة، وعلى الدولة، بالعنف»[89].

---

(86) Pareto, Traité, XI, 1858.

(87) Ibid., XII, 2174.

(88) Ibid., XI, 1689.

(89) G. Sorel, Réflexions sur la violence, op. cit., p. 217.

إن سوريل إذْ يربط العنفَ بالبروليتاريا، إنما يربطه بالقيم الثورية، وهكذا ينيطه بكل قيمته الأخلاقية. وإن باريتو لا يشاطر سوريل وجهة نظره، بأي نحو، على صعيد هذا التفريق. ففي نظره، يشكل العنف المُناخَ الطبيعي للحياة الاجتماعية ويكون بذلك فوق أي حكم قيمي، إذ إن جوهر العنف بالذات يبقى لا مبالياً بأي تقويم أو تقييم. وفي منظار باريتو، لا يكمن التصوّر المعياري في إخضاع العنف لبعض القيم، بقدْر ما يكمن في مماهاته، هو ذاته، مع قيمة[90]. يبدو باريتو، بتصوّره عن العنف، أقربَ إلى الفاشية من سوريل، لأنَّ العنف يجد في الديكتاتورية الفاشية مبرِّره الذاتي، بوصفه مجدِّداً للإنسان والمجتمع. وعلى غرار باريتو، يصدرُ موسوليني عن تطهير أخلاقي للعنف. وعندهما يغدو العنف قيمةً بذاته، وقيمة سامية. على هذا النحو يفقد مآلُ الصراع أو العنف كلَّ دلالته، ما دامت الأخلاقية كامنةً في العنف عينه. هنا ينضمّ باريتو إلى سوريل الذي يرى، هو أيضاً، في العنف عامل تجدّد اجتماعي. وهكذا لا يعود العنف وقْفاً على البروليتاريا[91].

لكنَّ باريتو يمضي قُدُماً، فهو حين يطهّر العنف من كل شائبة أخلاقية، وحين يوحّده مع غايته، لا يكون ملهماً للفاشية وحسب، بل يكون أيضاً مساهماً، بنظرياته، في تشريع كل عنف، فردي أو جماعي، يتجلى في العالم الحديث. «إن القائل إن المجازر وأعمال النهب، أبعد ما تكون عن الإدانة، وإنها، خلافاً لذلك، معيارٌ لاستحقاق مرتكبيها السلطة لخير المجتمع، إنما يعبّر عن مفارقة، إذْ لا توجد علاقة علّة بمعلول، ولا توجد تبعية وثيقة وضرورية، تبعية متبادلة بين هذه الشرور وخير المجتمع. مع ذلك، من شأن هذه المفارقة أن تتضمّن ذرّة حقيقة، نظراً لأن المجازر وأعمال النهب هي العلامة الخارجية التي يتجلى بها إحلال إناسٍ أقوياء محل أناس ضعفاء وأنذال»[92].

لا يوصي باريتو بالعنف، باسم مثال سياسي محدَّد، كما هو حال سوريل أو لينين، بل ان موقفه من المذاهب الانسانية هو الذي أجبره على

(90) G. Perrin, La sociologie de Pareto, op. cit., p.

(91) Réflexions, p. 101; et Traité, XI, 1858.

(92) Traité, XII, 2191.

إناطة العنف بدلالته المعيارية، فالعنف، عنده، مضاد للنظام، وهو بذلك لا ينحصر في ظاهرة ثورية[93]. إن هذه العبادة للقوّة والنجاح الماديّ، هذا الحب للعنف لأجل العنف، مع نفي كل قيمة، واحتقار الإنسان ذاته، إن هذا كله الذي نصادفه بين دفتي كتابه **Traité**، هو الذي يشكّل بالذات جوهرَ كل ديكتاتورية وكل نظام توتاليتاري.

زدْ على ذلك أن الماركسيّين رأوا، هم أيضاً، أنَّ العنف ملازم لكل نظام سياسي، وأنّه يشكِّل طبيعة الدولة وأصلها ومبدأها في آن. لذا لم يستبعد ماركس وإنجلس أبداً الاستعمال المحتمل للعنف الأسوأ في ممارسة ديكتاتورية البروليتاريا. فعندما يقرّر لينين أنّ الدولة ليست سوى «جهاز قمعي»[94]، إنما كان يسعى بذلك إلى تسويغ استعمال العنف الذي ينادي به أساساً عقائدياً لحركته بالذات. لتشريع الرعب الذي يريد القيام به، يبدأ لينين بافتراض عدوّه خبيثاً على الإطلاق[95]. فهو لا يخفي نواياه في جعل العنف مبدأً لديكتاتورية البروليتاريا، وجعل الرعب والارهاب يسودان باسم قيم ثورية وغايات أخيرة وشريفة، تسعى إلى تحقيق مستقبل أفضل للإنسان، وتحقيق مجتمع أعدل. إن الغايات، في نظر لينين، يجب أن تسوِّغ أية وسائل، حتى ولو كانت هذه الوسائل غير شرعية أخلاقياً وإنسانياً، وهذا هو حال العنف والإرهاب.

الواقع أن العنف يُنظر إليه من حيث فعاليته وقدرته على تحقيق أهداف الثورة، وهو تالياً يضطلع بدور ثوري في ديكتاتورية البروليتاريا. إنه حسب عبارة ماركس «قابلةُ كل مجتمع عتيق يحمل في أحشائه مجتمعاً جديداً». وهو في منظار إنجلس الأداة التي تنتصر بها الحركة الاجتماعية وتمزّقُ إرباً إرباً الأشكالَ السياسية المتحجّرة والميّتة[96]. يستحيل، إذن، من دون ثورة عنفية إحلال دولة بروليتاريّة محل الدولة البورجوازية. يقول لينين: نعم سنتحرّك وسنعمل بالإرهاب والعنف، لكن لا بد من تقويض الدولة الرأسمالية وإزالة السلطة الرأسمالية[97].

---

(93) G. Perrin, La sociologie de Pareto, op. cit., p. 215.

(94) Lénine, L'Etat et la révolution, op. cit., p. 14.

(95) J. Freund, Qu'est-ce que la politique? p. 96.

(96) F. Engels, Le rôle de la violence dans l'histoire, Ed. sociales, p. 38.

(97) Lénine, Œuvres, T. XXVI, p. 358.

يعتبر لينين أن الانتقالَ إلى نظام جديد هو مسار في غاية التعقيد، يستلزم سلطةً سياسية حازمة، غير قابلة للزعزعة، ولهذا لا بد من العنف والإكراه. وثانياً ينبغي على البروليتاريا استعمال أقصى حد من العنف لكي تغدو الطبقة المهيمنة سياسياً، لأن المسألة مسألة غالب أو مغلوب. يستوجبُ الانتقالُ من الرأسمالية إلى الاشتراكيّة تقويض كل ما هرِم وشاخ، والقضاء المُبرم على كل أشكال الرأسمالية. ويرى لينين أن من السخف والغباء الإقلاع عن الإرهاب والقمع في مواجهة البورجوازية، فالأمرُ يتعلّق بثورة، والمؤكد أن الثورة هي الأمر الأكثر تسلّطاً وسلطاناً على الإطلاق[98]. حتى إن فكرة ديكتاتورية البروليتاريا تغدو غير قابلة للتصوّر من دون عنفٍ ثوري. هذه الديكتاتورية هي بذاتها عنف، صراع دموي وبلا هوادة، صراع حتى الموت بين طبقتين، بين عالمين وعصرين من التاريخ[99].

العنف مبرَّر في ديكتاتورية البروليتاريا، لأنه موجّه ضد نظام ومجتمع ظالمين. يقول سومرڤيل: «برّر الماركسيون، بلا حضر، اللجوء إلى الثورة المسلحة على الحكم الرأسمالي في أي زمان ومكان، لكنهم يلحّون ـ وهذا ما نصادفه خصوصاً في أعمال لينين ـ على أن أية ثورة مسلحة لا تكون مسوَّغة ولا يجوز الشروع بها، ما لم يكنْ واضحاً أن عملاً كهذا يحظى بتأييد الأكثرية»[100]. ويتابع: «فيما يتعلّق باللجوء إلى العنف، لا بد من اعتراف الجميع بأن الماركسية، خلافاً لايديولوجيا مثل الفاشية أو النازية، لا تتضمن أي تقييم عقائدي للحرب بوصفها أرفع من السلم وأنبل، وأنها لا تنظر إلى حالة الحرب المسلحة كأنها ظاهرة اجتماعية أزلية، أو كنمط سلوك راسخ في الطبيعة الانسانية رسوخاً عميقاً»[101].

هكذا، العنفُ مبرَّرٌ في ديكتاتورية البروليتاريا، لكن لينين يرى أن البروليتاريا لا ينبغي لها أن تمارس العنفَ لأجل العنف، ولا أن تجعل من

(98) Engels, A propos de l'autorité, op. cit., p. 16.

(99) Lénine, Œuvres, T. XXX, p. 370.

(100) Y. Somerville, Philosophy, Ideology and Marxism today, in Akten des XIV, international en Kongress für Philosophie, Wien, 2- 9 sept. Vienne, Herder, 1968, T. I, p. 447- 449, trad. Michel Vadée.

(101) Ibid., p. 449.

العنف مسألة أخلاقية، فلا يعتقد لينين أنّ الصراع بذاته «مُجدِّد»، وانه إذا كان يلجأ إلى العنف «فذلك فقط لانعدام وجود وسيلة أخرى للتغلب على العنف المعادي، ولتخليص الإنسانية من مبدأ العنف، وإقامة مجتمع بلا طبقات»[102]. ليس العنفُ في ديكتاتورية البروليتاريا سوى وسيلة عادية، لكنها ضرورية لبلوغ الغاية، فيما يغدو في ديكتاتورية أيّ موسوليني أو هتلر، هو هذه الغاية بذاتها، الأخلاقية تماماً، يمجّد موسوليني، مثل هتلر، حقَّ الأقوى، «الحق الوحيد الممكن، الوحيد المعقول في الطبيعة»[103].

ب ـ المعقول واللامعقول

يعبّر هذا التمجيد للقوة والعنف عن انتصاره اللامعقول على المعقول في فلسفة مطلع القرن العشرين. فهذا التيار الفلسفي هو ردّ على عقلانية القرنين الثامن عشر والتاسع عشر؛ ولقد تجلّى سياسياً بقيام الديكتاتوريات والأنظمة الاستبدادية التي تعارضت مع الليبرالية، مع الحريات الفردية وحقوق الإنسان، كتب الفيلسوف الايطالي جنتيل إلى موسوليني: «إن الليبرالية، كما أعرضها، الليبرالية القائمة على الحرّية المحدّدة بالقانون، وتالياً المحددة بدولة قوية، بالدولة من حيث هي واقع أخلاقي، معنوي، غير ممثلة في إيطاليا، في أيامنا، بالليبراليين الذين هم خصومكم العلنيون إلى هذا الحد أو ذاك، بل الأمر معكوس، إذ إنكم تمثّلون الليبرالية شخصياً»[104]. لقد انتسب جنتيل (Gentile) إلى الحزب الفاشي، مثلما انتسب هيدغر إلى الحزب النازي، عندما كان رئيسَ جامعة، أعلنَ لطلاّبه: «لا تدعوا العقائد و«الأفكار» تغدو أساس وجودكم. فاليوم وفي المستقبل، تكمن الحقيقة الألمانية في الفوهرر وقوانينه»[105].

يمثّل جنتيل وهيدغر هذا التيار اللاعقلاني الذي أحلَّ المذاهبَ التي تمجّد العرقَ والأمة، محل الشمولية التي كانت تعتبر الإنسانَ موضوعَ الفلسفة

---

(102) D. Guérin, Fascisme et grand capital, p. 166.

(103) Hitler, Mon combat, Livre I, chap. XI.

(104) Cité par Mac entyre dans «Marcuse», op. cit., p. 10.

(105) Cité par Mac entyre dans «Marcuse», op. cit., p. 11.

وفاعلها. يؤكد روزنبرغ (Rosenberg) في «**أسطورة القرن العشرين**» أن كل تاريخ العالم الغربي هو نزاع بين العرق الآري والعرق الساميّ، وأن المبدأ الأخلاقي الأسمى، عند الآريّين، هو الشرف وفخر الدم. ففي نظره لا توجد حقيقة مطلقة ولا حتى قانون عالمي، كلّي: فالقانون أو الحق هو ما يجده الإنسان منصفاً، صحيحاً. إن مهمة المستقبل هي توليد «نموذج» إنساني جديد.

هكذا تبخس قيمة العقل، ويجري إلحاقه بالقوّة والعنف. وتحاربُ رفعةُ «العقل» لاستبداله بـ «صوفية الدم»، أما المستقبل فيُصوَّر كأنه «رد فعل» كبير، عَوْدٌ إلى القوى الأولانيَّة، إلى الطبيعة المنعتقة من العاقلة، عود إلى النفس الشعبية، إلى الكره والحقد والحرب؛ وهذا ما يمهّد المجال في السياسة لنظام لا يقيم حساباً للحق والحرية ولا حتى للقيمة الإنسانية.

تتبنى الديكتاتوريةُ الفاشيّةُ نظريات سوريل الذي أظهر عداءه للعقلانية الحديثة. يقول إن پاسكال غلب ديكارت، ومع انكسار ديكارت، إنكسرت العقلانية. ويضع سوريل الحدْسَ والأساطيرَ التي تهيّج الخيال الشعبي في مواجهة العقل. وقلّما يهمّه أنْ يعرف ما إذا كانت هذه الأساطير ستغدو حقيقة وواقعاً: «حتى يمكن ألاّ يحدث أي شيء مما تتضمّنه». فالأسطورة، في نظره، هي الغاية الأخيرة فينا، هي الفكرة الموجّهة لعملنا الشخصي[106]. وحدَها الأساطيرُ تقود البشر لكي يستعدّوا لمعركة تدمّر ما هو موجود. والديكتاتورية الفاشية التي تعلن عداءها للعقل، تحتفي احتفاءً شديداً بالأسطورة التي تكون قوّتها التحريضية وطاقتها الجذابة قادرتين على استثارة العمل الجماعي، في غياب المحفّزات العقلانية، يعلن موسوليني أنّ الفاشيّة «حركة»، حدْس»، «أسطورة» وأنَّ ليس من الضروري أن تكون حقيقة واقعة[107]. لذا يخاطبُ الأفئدةَ والمشاعر، ولا يخاطبُ العقلَ بتاتاً. مستمدّاً كل سلطته من الحالة النفسية، اللاعقلية، التي يمكنه خلقها في جماعة والتي يمكنها دفع الجماعة إلى التحرّك.

---

(106) G. Sorel, Réflexions sur la violence, p. 38.

(107) Mussolini, Discours du 24 Octobre 1922.

لقد تبنّى موسوليني أسطورة سوريل لأنّها تتكيّف تماماً مع تصوّراته للعمل الجماعي الذي يعتبره لا عقلياً في جوهره. فما فلسفته السياسية سوى إعلانِ خصومةٍ ورفضٍ لكل عقلانية ولكل مذهب فكري. وهذا الاحتقار للعقل يفسّر اللجوء إلى العنف لحل المشكلات التي تواجه السلطة، لأن العقل في نظره عاجز عن حل النزاعات التي يستطيع الصراع الدموي حلّها بمفرده. كما أن پاريتو، الذي أسهمت نظريّاته إسهاماً كبيراً في قيام الديكتاتورية الفاشية، يرفضُ هو أيضاً، ما يدعوه الوهمَ العقلاني، القائل بإمكان التحديد العقلاني لغاياتِ أيّ مجتمع. ويرى أنّ الشعور وحدَه قادرٌ على تقديم معيار دائم للاختيار بين الغايات المقترحة. يشير پاريتو إلى عجزو العقل عن توجيه المصير الجماعي. «إن ضرورة اللجوء إلى المعيار اللاعقلاني للشعور يساعد على الحطّ من القيمة العامة للمناهج العقلانية في سلوك المجتمعات»(108).

إن الديكتاتورية الفاشية، على غرار نظام القوّة والعسف، تفرّقُ بين الحقيقة والجدوى، لكي تحبّذ إحداهما على حساب الأخرى. ولا يعني هذا التفريق أن الحقّ لا يمكنه دوماً أن يكون مُجدياً للمجتمع وحسب، بل يعني أنّ الباطل يمكنه أن يفيده أيضاً(109). إن هذا التصوّر ناجم عن نقد الفكرانية والعقلانية، وعن الحط من العقل كقيمة اجتماعية، وعن استبداله بمعايير أقل استقراراً وشمولاً، معايير من الطراز الصوفي، إنفعاليّة ومحبّذة لقيام أنظمة كلاّنية واستبدادية، الواقع أنّ الديكتاتورية الفاشيّة، كنظام سياسي، هي حصيلةُ تيّارٍ فلسفي مضاد للعقل، يفترض أن هناك تمانعاً جوهرياً بين النسق العقلاني والنسق السياسي والاجتماعي.

هكذا، يبدو من التناقض إخضاع السياسة لنسق عقلاني، أو الحكم عليها بموجب معايير عقلانية، كما جرت العادة منذ أفلاطون وأرسطو. ويبدو التناقضُ جليّاً، في نظر پاريتو، بين المعرفة والعمل. يقول: «للمعرفة، تكون القيمةُ للعلم المنطقي الاختباري وحدَه؛ وللعمل، يكون من الأحسن الانقيادُ للمشاعر»(110). والحال، فإن السياسة، عنده، هي من مجال الفعل الذي

---

(108) G. Perrin, Sociologie de Pareto, op. cit., p. 175.

(109) Pareto, Traité, IV, 616.

(110) Pareto, Traité, XI, 1786.

يجب استبعاد كل ميتافيزيقا وكل حكم قيمي عن نطاقه. يقول سوريل: منذ أرسطو نادى الفلاسفةُ بحق معالجة النظريات الاجتماعيّة بالمبادئ الميتافيزيقية[111]. الأمرُ الذي أدّى إلى تصوّر مثاليّ للسياسة والأنظمة السياسية. لقد وصفَ أفلاطون وأرسطو وكل العقلانيين الأنظمة السياسيّة كما ينبغي أن تكون وليس كما هي في الواقع. فقد كانت السياسة، في نظرهم، من صنيع العقل؛ لذا أدانوا كل نظام يعتمد على العنف. وبالعكس، لا يمكن أن يدين الديكتاتورية فلاسفةٌ مثل سوريل، باريتو أو نيتشه، يمدحون العنفَ بصراحةٍ وينوّهون بقيمته الأخلاقية وجدواه السياسية؛ بل، خلافاً لذلك، يعتبرون الديكتاتورية هي النظام الوحيد القادر على تحقيق فلسفتهم السياسيّة.

إن الديكتاتورية التي تنمازُ بانتصار العنف واللامعقول، ترى أنَّ المثقفين هم بمثابة خطر على السلطة. وتحت تأثير سوريل، يؤكد موسوليني على أن عصر الفاشيّة سيشهد نهاية العمل الفكري والعقلي عمل «هؤلاء المثقفين العقيمين، والذين يشكّلون خطراً على الأمة». ناهيك بأن عدم التسامح مع المثقفين وعقلهم النّقدي، هو تراث مشترك بين كل الأنظمة القائمة على العنف. يقول سوريل: يظنُّ المثقفون أنّهم يمارسون مهنة السادة الأشراف، مما يفترض إنقسام المجتمع إلى جماعتين: إحداهما تشكّل نخبة منظمة تأخذ على كاهلها مهمة التفكير بالنيابة عن جمهور لا يفكّر، وتظنّ نفسها رائعةً لأنها تتكرّم عليه بإشراكه في أنوارها السياسية... ويضيف: ليس المثقفون، كما يُقال عنهم غالباً، هم الناس الذين يفكّرون، بل هم أناس يحترفون حرفة التفكير ويتقاضون أجراً أرستقراطياً بسبب شرف هذه المهنة»[112].

ينتقد سوريل بشدّةٍ دور المثقفين الذي يستنكره بازدراء، فالمثقف، بنظره وبنظر موسوليني أيضاً، يمتازُ بفقدانه العلاقة المُعاشرة مع الواقع، مع الدوافع الجماعيّة الكبرى. وهو بأوهامه هو الطرف النقيض للإنسان الفاعل[113]. من الواضح أن «الفعالية» التي تتعارض مع «الفكرانيّة» لدى الفاشيّين، هي أصل هذا الهجوم على المثقفين. ولا تبدو الفعالية مميِّزةً لديكتاتورية موسوليني وهتلر

(111) Sorel, Questions de morale, p. 2.

(112) Sorel, Réflexions, p. 203.

(113) G. Goriely, Le pluralisme dramatique de G. Sorel, op. cit., p. 47.

وحسب، بل تبدو مميِّزةً أيضاً لكل ديكتاتورية تقدِّم العملَ على الفكر، تقول آرندت: «كانت تبدو الفعالية أنها تقدِّم أجوبةً جديدةً عن السؤال القديم والمُرْبِك: «مَنْ أكون»؟ وكانت تردّ الفعالية على هذا السؤال بالقول: «أنتَ ما فعلتَ»»(114).

إن فلسفة الفعل هذه، المتعارضة مع كل تصوّر عقلاني، هي في الحقيقة فلسفةُ العنف الأصيلة، فهي، كما ينبّه ج. بِرّان إلى ذلك، تُعيد للتاريخ وللفرد دلالةً وقيمةً لا يمكنها النّماء والاضطراد إلاّ على أنقاض فلسفة الأخلاق العقلانية(115). ذاك أن الديكتاتورية تعبّر بعبارات الانتماء السياسي عن المعنى العميق لهذا الخيار الفلسفي. ومن المحتّم أن يفضي هذا الهوس المضاد للعقل، إلى الإرهاب والرعب، آخر مراحل العنف؛ الإرهاب الملازم لكل الأشكال الديكتاتورية. إن الإرهابية تكسف كل شكل آخر من أشكال الفعالية السياسية، لأنها هي القادرة وحدَها على تصفية كل مقاومة وكل معارضة للنظام الديكتاتوري. وتقول ج. آرندت: من الملاحظ أن الإرهابية تغدو ضرْباً من ضروب التعبيرية السياسية، التي تكون القنابل لغتها، والتي يجري السعي من خلالها إلى ولوج التاريخ، ولو كان ثمن ذلك التحطيم الذاتي(116).

إن الإرهاب هو إحدى السمات المميِّزة للديكتاتورية الحديثة في كل صورها وأشكالها؛ وهو يسعى وراء ترهيب الإنسان، ووراء ترويعه ليقتل فيه الشخص الأخلاقي أو المعنوي. وما هذا التحطيم للشخص المعنوي سوى تحطيمٍ وإفناءٍ للفردية والعفويّة اللتين تكوّنان الشخص البشري.

وإن فشل الأنظمة الكليّة يدلّ على مدى استحالة خفض الإنسان إلى مجرّد شيء، أو إلى الطاعة السلبيّة، فالإنسانُ في جوهره كائن حر، وإن كل سياسة لا تأخذ في الحسبان هذه الحقيقة، مآلها الفشل والإخفاق، ولا يمكن أن يعيش نظام سياسي إذا كان معتمداً على العنف، وحسب، بل إذا كان معتمداً أيضاً، في آخر المطاف على الرضى الفردي، على موافقة أعضائه وتأييد الرأيِ العام»(117).

(114) Système totalitaire, p. 56.

(115) Sociologie de Pareto, p. 229.

(116) H. Arendt, Système totalitaire, p. 57.

(117) R. Polin, L'obligation politique, op. cit., p. 31.

ختام

إن ترشيد السلطة وإقامة العدل بين الناس، لا يزالان المشروع الأساسي لكل فلسفة سياسيّة ترغبُ في مكافحة العنف والظلم والقمع السياسي. هذا هو منطلق التأمل السياسي عند أفلاطون وأرسطو: يجبُ ردُ الكثرةِ إلى الوحدة، وتحقيقُ النظام والعدالة والأمن. لذا، من المفيد إيجاد نظام يكون فيه كلٌ من العناصر الحاضرة، في مكانه المناسب لكي يدوم عمل الكلّ إلى أبعد مدىً. إن أفلاطون يعارضُ الفوضى والعنف اللذين يسودان ويوجّهانِ كل مسالك المدن القائمة، ويولّدان الظلمَ والشَّطَط، بقوَّة العقل المبدع للأمنَ والنظام، والذي يُعَدُّ شرطاً لكل عدالة.

هذا العقل، يمثّله ويجسّده، رجلُ الدولة، الفيلسوفُ ـ الملك. فهو مالكُ العلم والكفاءة، الضروريين للإنسان حتى يتصرَّف كما ينبغي، ويحقّق العدلَ الأكمل في المدينة.

إن هدف السلطة، عند أفلاطون، كما عند أرسطو وإكزنوفون، هو خدمة المواطنين وتحقيق العدالة التي تُعَدُّ شرطاً لتماسك المجتمع بأسره، ولسعادته، وعندهم أن سعادة الدولة وسعادة الفرد شيء واحد تقريباً. فالإنسانُ تابع للدولة، وليس له حقوق فرديّة، وعليه الطاعة لسلطة عادلة تسعى وراء سعادته. وتالياً تكون تبعية الفرد للدولة وثيقةً جداً، إذ إن كل شيء يبقى تحت رقابتها، حتى الدين، وحتى الأخلاق والحياة الخاصة. وتكون هذه التبعيّة كليّة ومطلقة، بمعنى أن الفرد ليست له أية قيمة خارج الدولة[1]. فكل شيء يعود

(1) Tête, *Le totalitarisme de Platon*, Bull. Assoc. B. Budé, juin 1954, p. 59.

لها، حتى إنها تتدخّل في شؤون الزواج وتنظيم إنجاب الأولاد. لأن للدولة في هذا المجال مصلحةً حيويةً، وتتطابق مصلحةُ الدولة مع العدالة التي تعلو فوق كل شيء، حتى فوق الحقيقة. وهكذا يرى أفلاطون أنّ من الضروري اللجوء إلى الكذب، إذا بدى ضرورياً ونافعاً للدولة.

لقد أتاحت هذه الأوليّة للدولة على الفرد، وللعدل على الحقيقة في السياسة، أن يقوم بعضُ المفسّرين والمتأوّلة بالتقريب بين التصوّر الأفلاطوني للدولة وبين المذهب الكلّي أو «الكلاّنية» الحديثة. إن أفلاطون يضع العلم والعدل أساساً للشرعيّة. والحال، فإن أية كلاّنية حديثة تدّعي الحكمَ بعلم لترميم العدالة على الأرض، لكنما الفرق جذريٌّ بين أفلاطون والكلانية، لا سيما فيما يختص بعلم الحكم أو التدبير.

فلا يمكن أن يكون العلم، في نظره، إنشاءً للناس مثل إنشاءِ فكرة عن شيءٍ معرَّض لكل التحوّلات. فالعلم، عنده، متعالٍ على الإنسان. ناهيكَ بأن العلم عند أفلاطون ليس غاية بذاته، فهو لا يتعدّى كونه وسيلةً لغاية. لذا، لا يجوز للمعرفة أن تكون شيئاً آخر سوى معرفة الخير. يقول **كلسن**: «هناك عالم كامل يفصل هذا التصوّر الأفلاطوني عن التصوّر الحديث للعلم الذي يفترض مسبقاً، وأساساً، أن البحث العلمي ليس له هدف آخر سوى المعرفة، وإن المعرفة لا يجوز توجهها نحو هدف خارجي؛ وهو يفترض أخيراً أن حاجات الإرادة والعمل، أي حاجة القيادة والانقياد، هي من شأن السياسة التي لا يجوز لها أن تؤثر تأثيراً حاسماً في نتائج المعرفة. لذا فإن العلم هو علم الطبيعة في المقام الأول»[2].

يرى أفلاطون أن العلم الحقّ هو الميتافيزيقا، بينما العلم الحق في نظر الماركسيين هو الماديّة العلمية. إن علم السياسة عند أفلاطون هو علم الكائن، هو تأمل الكائن، بينما العلم السياسي الحديث هو علم الرأي، فالعالم الأفلاطوني، هو عالم يجب أن يكون فيه حكيم يملك علماً شاملاً مطلقاً، علماً يبلغ ذروته في لاهوت أو علم كلامي، والسلطان الأفلاطوني، الطاغية الصالح، هو إنسان يعلم كل شيء، ومكتمل تماماً، وفيه تتحقق وحدة المعرفة

---

(2) Kelsen, **La justice Platonicienne**, p. 378.

والسلطة، وعند أفلاطون أن هذا الطاغية المثالي غير قابل للتحقق، ويبقى مبدأً للمعقولية ما بين السياسة والفلسفة. ويدرك أفلاطون أنه لا يوجد بشرٌ كفؤون تماماً لقول الحقيقة؛ ونحن نعي معه تمام الوعي، محدودية الإنسان وعجزه عن تحمّل المعرفة المطلقة.

مع هتلر، تغدو حقيقة العالم هي حقيقة العِرْق، ويغدو «الشرف» هو الفضيلة السامية. وتكمن المحنة الحاسمة لهذا «الشرف» في قدرة النازيين على القيام باعتزاز بأكثر الأعمال وحشيّة، الهيمنة بدلاً من التعاون، الممارسة المبرمجة لسحق الإنسان للإنسان، هذه هي الحقيقة التي ينبغي أن يؤمن بها النازيّ.

أما ستالين الذي تشكل المادية العلمية علماً في نظره، فيقرّر أن الجدلية تتعارض مع الميتافيزيقا القديمة، من حيث أنها تعتبر الطبيعة بمثابة كلٍ تترابط فيه الأشياء والظواهر. وعنده، كما عند الماركسيين، أن الصيرورة تشكّل تقدّماً، بينما الصيرورة عند أفلاطون هي عدو الكائن وعلّة كل إنحلال وانحطاط.

إن الديكتاتوريات الكليّة تعلّق أهمية كبرى على التربية. فهي ترى، مثلما يرى أفلاطون، أن على التربية أن تخدم غايات الدولة. لكن التربية عند أفلاطون هي علم، وهي ليست عشوائية ولا تشوّه طبيعة الإنسان، بل على العكس، تساعده على التفتح والازدهار. ولا يقصد أفلاطون بالتربية التربية المدنية وحسب، بل يقصد أيضاً التربية الأخلاقية، الساعية لتهذيب الناس وجعلهم يتقدمون، وتالياً لجعلهم أفضل[3]. أما التربية في الديكتاتورية الكلية فهي ترمي، بدلاً من مساعدة الفرد على تحقيق شخصيته، إلى إلغاء قدرته على التفريق بين الحقيقة والخطأ، بين الواقع والوهم. إن التربية الأفلاطونية تصطفي الناس حسب قدرتهم العقلية، وتختارهم التربية الكلية حسب «نوعية دمهم» وحسب معارضتهم للنظام وولائهم له.

غاية التربية عند الأقدمين هي جَعل المواطنين أفضل، أكثر فضلاً وفضيلة، وإنماء ملكاتهم العقلية والأخلاقية. ومع الديكتاتوريات الكليّة، تغدو

---

(3) Lois, 720d, 660a.

التربية غسلَ دماغ. إن الروح يفقد قدرته على القيادة والتنوير، كما يفقد مبرّر وجوده كمبدإٍ في مملكة الحق والجمال. وإن كل التربية تقوم على تعليم تأليه «الزعيم» وتوثين «الفوهرر» وعبادة الشخصية.

يرى أفلاطون، مثلما يرى أرسطو وإكزنوفون، أن السلطة مجرّد خدمة وواجب ومسؤولية. وعندهم أن الطغيان نظام طالح لأنه في جوهره سلطة بلا قوانين. والعلاماتُ المميِّزة للطغيان هي؛ عسف السلطة، ممارستها لصالح الحاكم، تحلّلها من القوانين، واعتماد الخوف أساساً للعمل، خوف الشعب من الحكم، وخوف الحاكم من الشعب. فالطغيان، نظام قوَّةٍ وعنف، وهو في جوهره نظام تعسّفي، ظالم.

على أنَّ الاستبداد، بدوره، هو نظام قوّة وعنف، كما يقول **مونتسكيو**؛ لكنّه، مع ذلك، يختلف عن الطغيان، يرى مونتسكيو، وكذلك **ديدرو**، أن المدى هو الذي يصنع المستبدَّ، وليس استعمال السلطة. يدين روسو الاستبداد، لكنّه يميّزه من الطغيان. فعنده أن الطغيان هو إغتصاب السلطة الملكيّة، وأن الاستبداد هو اغتصاب السلطة القانونية، السيادية. «إن الطاغية هو الذي ينتهك حرمة القوانين، فيحكم بخلافها؛ وإن المستبد هو الذي يضع نفسه فوق القوانين ذاتها. وهكذا يمكن للطاغية ألاّ يكونَ مستبداً، ولكن المستبدّ طاغية على الدوام»[4]. يرى مونتسكيو أنّ الحرية تنعدم تماماً عندما تجتمع السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية في شخص واحد. كما يرى روسو أنَّ الاستبداد يشلّ السلطة التشريعية، وبذلك يشل مبدأ الحياة السياسية ويلغيه.

لقد فجّرت الديكتاتوريات الكلية، التعاقب ذاته الذي كانت تقوم عليه كل تعاريف جوهر الأنظمة في الفلسفة السياسية: الخيار بين نظام بلا قوانين ونظام خاضع لقوانين، بين سلطة شرعية وسلطة تعسفيّة. لم تطرح المسألة أبداً عندما كان النظام الخاضع للقوانين والسلطة الشرعية من وجه، وكان انعدام القوانين والسلطة التعسفية من وجهٍ آخر، يسير كل زوج منهما معاً، لدرجة أن انفصالهما كان مستحيلاً[5]. لكنَّ النظم الكليّة تنادي بالعنف صراحةً، العنف

---

(4) J.-J. Rousseau, **Contrat social**, Livre III, Chap. X.

(5) H. Arendt, **Le système totalitaire**, p. 205.

المنظّم، المبرمج، المرفوع إلى معيار أخلاقي؛ وبذلك يغدو العنف غايةً بذاته، وهذا ما يميز هذه النُظم جوهرياً من كل طغيان وكل استبداد، المقصود هو العنف التاريخي، لأن التاريخ لا يمكن تطوّره بلا عنفٍ «يحطم الأشكال السياسية البائدة والميتة»(6). فالعنفُ وحدَه قادرٌ على إحلال واقع جديد، قابل للحياة، محل الواقع الميت.

يرى الماركسيّون أن التاريخ في أساسه، صراعٌ، صراعٌ بين السيّد والعبد، صراع طبقات، وأن الصراع من ضرورات الشرط الإنساني. لذا، من المستحيل التوفيق بين الناس من خلال اللّجوء إلى «الإرادة الحسنة» والأخلاق الشمولية. إذْ لا يمكن أن يفضي الصراع إلاّ لإلغاء إنسان لآخر، واستعباد إنسانٍ لآخر. والعنف، في نظر الماركسيّين، يحطّم النظام القديم؛ لكنّه تحطيم يبني المجتمع الجديد. كذلك هو الحال بالنسبة إلى الديكتاتوريّات الفاشيّة التي تعتبر العنفَ خلاّقاً لنظام جديد، وعند موسوليني سيكون الصراع دوماً في صميم الطبيعة الإنسانية، كأنه قَدَرٌ رفيع، ولن يتحقق الإنسانُ حقاً إلاّ «في الكدح الدّامي».

على الرغم من اللجوء إلى العنف الذي يتجلّى إلى أبعد حدٍ وعلناً لدى الفاشيين والشيوعيين، تظل ديكتاتورية البروليتاريا متميِّزة جذرياً من الديكتاتوريات الفاشيّة. صحيح أنهما تعتبران الدولة بمثابة كلّ، والفردَ بمثابة عضو عادي في المجتمع، وليس بوصفه فرداً حراً، كائناً لذاته. وصحيح أيضاً أن الماركسية تنتقد الفكر البورجوازي بوصفه فكراً «شكلياً» قائماً على الفرد المجرّد، على الحرية الشكلية والعدل الصُّوَري، وتدّعي الانتقال من الشكلي إلى الواقعي، وكذلك تدّعي الإيديولوجيّات الفاشيّة التخلي عن الشكلي والتعاقدي لمصلحة الواقعي والعضوي. ومع ذلك، من الواضح أن الماركسية تختلف جذرياً عن الفاشية والنازية بنظرية البروليتاريا.

إن الديكتاتورية الماركسية ديكتاتورية ثوريّة، قائمة أساساً على طبقة عالمية، هي البروليتاريا. وعند ماركس، ليست البروليتاريا طبقة اجتماعية محدَّدة «امبيريقياً» بموقعها في علاقات الانتاج، بل هي بالأولى الإنسان

---

(6) Marx-Engels, Werke, XX, p. 171.

المُسْتَلب، وتحرير البروليتاريا هو تحرير للإنسان. فالبروليتاريا تحمل في التاريخ قيماً إنسانية، وسلطتها هي سلطة الإنسانية، وهي تالياً ليست نفياً للفلسفة، بل هي تحقيقها. والعنف البروليتاري يُشَنّ لغاياتٍ إنسانية، لتحقيق مستقبل إنسانويّ، وتالياً يتمتع بنوعٍ من الامتياز والتفوّق القيمي على العنف المستقر في النظام البورجوازي. أنهَ العنف الوحيد الصالح «لمواجهة العنف المتبلّر في مجتمع طبقات».

أما العنفُ الفاشيّ فهو ليس عنف طبقة مسحوقة، ولا عنف طبقة «عالمية»؛ إنه عنف «عرق» أو أمة تطلّع إلى الهيمنة العالمية. فالعنف، بنظر هتلر وموسوليني على حدٍ سواء، أخلاقي تماماً، وقيمته فيه، إذْ إنه يسمح ببناء المجتمع على أساس «حق الأقوى». وما العنف البروليتاري سوى وسيلة لقهر العنف المعادي، ولإقامة مجتمع بلا طبقات وبلا عنف. إنه عنف تقدّمي إذن، يُمارس لغاياتِ العدالة والتحرير. وهنا تُثار مسألة، هي مسألة الغاية والوسائل، المشهورة: هل من المسموح التضحية بالناس لتحقيق سعادة أناسٍ آخرين؟ يقول بيغي (Péguy): إن العنف الذي يطال وجداناً واحداً، قد يكّون كافياً لجعل المجتمع كله مجتمعاً ملعوناً، في هذا الأفق، العنف مرفوض على الإطلاق.

لكنما العنفُ ملازم لكل نظام سياسي، لكل كائن بشري، يقول **موريس ميرلو ـ بونتي**: «لا خيار لنا بين الطهارة والعنف، بل بين أشكال شتى من العنف. فالعنفُ هو نصيبنا طالما نحن متجسّدون»(7). وإذا كنا ندين كل عنف، فإننا نضع أنفسنا خارج المجال الذي يقع فيه العدل والظلم، أي خارج المجال البشري. في السياسة لا جدال في العنف؛ فهو لا يقبل إنفصالاً عن كل عمل سياسي؛ بالعنف يدافع الفاشيون عن الأمن والنظام، والماركسيون عن العدل الاجتماعي، والليبراليون عن أمبرياليتهم، هناك عنف لأن المجتمع البشري في حالة تغالب وتنازع، تغالب الإنسان والإنسان الذي يريد الاعتراف به، بفرادته كقيمة مطلقة أو كليّة، وتغالب بين الطبقة السائدة والطبقة المسودة.

يعتقد ماركس أنَّ حل المسألة البشرية يكمن في الشيوعية، أي في

---

(7) Maurice Merleau-Ponty, Humanisme et terreur, p. 127.

مجتمع لا طبقي، وتاليا في مجتمع بلا تغالب، وبلا عنف؛ في مجتمع متناغم يجد فيه كل كائن بشري تحققه الكامل وكرامته الإنسانية، وينضم الإنسان إلى البشر الآخرين، لا لتحقيق الحرية الفردية، بل لتحقيق الحرية العامة، المشتركة. ويرى ماركس أن المجتمع النهائي ليس دولةً، بل مجتمع بلا دولة، لأن الدولة، كائنةً ما كانت، هي جهاز إكراهٍ وقمع، يكون فيها البعض سادةً، والبعض الآخر عبيداً. وبانتظار حلول مجتمع كهذا، لا بد من الصراع، لا بد من استعمال العنف، لأنه يستطيع وحدَه تحقيق مجتمع شامل ومنسجم، لأن يكون فيه سيد ولا عبد، بل سيكون فيه الإنسان هو الكائن الأسمى بالنسبة إلى الإنسان. إن ماركس معاد للاعنف، فهو يرى أن كل تَخَلٍ عن العنف يعزّز العنف القائم. وان تصوره للاعنف هو النقيض تماماً لتصور غاندي الذي يعتبر أن اللاعنف يقع في ما يتعدى كل عنف، ولا يرى الماركسيون، كما يرى غاندي، أن اللاعنف يمكنه تغيير العالم.

لكن الماركسيّة ليست فلسفة للعنف بذاته ولذاته. ففي رأي الماركسيين، يظلّ العنفُ وسيلةً ضرورية لسياسة عقلانية. إذ إن العنف الماركسي متعلق بالظلم الاجتماعي، وله جوهره التاريخي، فهو يتفجّر في التاريخ. وعليه، فإن هذا العنف مجرّد من كل أساس إعلائي. فهو عنف ثوري، بمعنى أنه يعكس مستقبلاً لا عنفياً، الأمر الذي ينيطه بمعنىً عقلانيّ ويجعله قابلاً للفهم والتفهّم، إن الماركسية تُخرِجُ العقل من اللاعقل. وعندها أن التاريخ ليس عنفاً محضاً، وان هناك عقلانية أو معقولية في التاريخ.

إن ديكتاتورية البروليتارية لم توجدْ أبداً، على نحو آخر، في وعي ماركس والقادة الماركسيين؛ وكذلك الحال بالنسبة إلى الطاغية الصالح عند أفلاطون والمستبدّ الشرعي عند الفيزيوقراطيين. لا يمكن خفض السياسة، خفض العالم البشري إلى المعقولية البحتة، ولا إلى العنف المحض. إنه عالم يجد فيه العقل والعنف، النظام والفوضى، الضرورة والحرية، مكانتهما وقيمتهما. وفي هذا العالم، تبقى الحرية وحدَها جوهر الإنسان؛ وان غياب الحرية، كما يقول ماركس، هو الخطر الحقيقي على الإنسان. ومنذ أن تُعلَّق أيّة حرية، تكون كل الحريّة على المحك.

المصادر والمراجع

- **Allais:** Quelques réflexions sur la démocratie et le totalitarisme, Nouvelle revue de l'économie contemporaine, novembre 1950, Janvier 1951.
- **L. Althusser:** Montesquieu, la politique et l'histoire, P.U.F. 1969.
- **Annales:** «De philosophie politique», Institut International de philosophie: L'Idée de légitimité P.U.F. 1967; L'Idée de philosophie politique P.U.F. 1965; le pouvoir, I, II, P.U.F. 1957.
- **H. Arendt:** Le système totalitaire, Seuil 1972.
- **R. Aron:** Démocratie et totalitarisme, Idées 1965; Histoire et dialectique de la violence, N.R.F. 1973.
- **J. Aubonnet:** La politique d'Aristote, Belles lettres 1968.
- **H. Arvon:** L'anarchisme Q. S. J. 1971.
- **H. Barreau:** Aristote et l'analyse du savoir, ed. Seghers 1972.
- **H. Batiffol:** La philosophie du droit, Q. S. J. 1970.
- **Baudeau:** Introduction à la philosophie économique, Daire.
- **G. Benrekassa:** Montesquieu P. U. F. 1969.
- **G. Burdeau:** La démocratie, Seuil 1956. L'Etat, Seuil 1970.
- **E. Bréhier:** Platon d'après une récente étude, revue de méta. et de morale, 1923.
- **J. R. Carré:** La Conquête de la liberté spirituelle, revue de méta. et de morale, octobre 1939.
- **F. Chatelet:** Remarques sur le concept de violence. Les études philosophiques, Janvier- Mars, 1968.

- **B. Bourgeois:** La pensée politique de Hegel, P. U. F. 1969.
- **A. Chavanon:** Etude sur les sources principales des mémorables de Xénophon, B. E.H.E. 1903.
- **P. Cloché:** La démocratie athénienne, P. U. F. 1951.
- **C. David:** Hitler et le nazisme, P.U.F. 1972.
- **G. Davy:** Sur la méthode de Montesquieu, revue de Méta. et de morale 1939.
- **V. Descombes:** Le platonisme, P.U.F. 1971.
- **E. Delebecque:** Notes sur l'anabase, lettres d'humanite 1947.
- **Y. D'Hondt:** Violence et histoire, les études philosophiques, Janvier, Mars 1968.
- **D'Entreves:** La notion de l'Etat, Sirey 1969.
- **A. Diès:** Autour de Platon, Paris 1927.

  Introduction à l'édition Chambry de la République, Paris 1932.

  Edition du politique.

  Edition des lois.
- **J. Ehrard:** Politique de Montesquieu, A. Colin 1965.
- **J. Ellul:** Histoire des institutions de l'antiquité, Paris, Sirey.
- **F. Engels:** Le rôle de la violence dans l'histoire ed. Sociales 1969.

  Lettres à Babel, 18- 28 Mars 1875, in Critique du programme de Gotha, Pekin 1972.

  Anti Duhring, éd. sociales 1963.
- **F. Freund:** Qu'est-ce-que la politique? Seuil 1965.

  Justice et égalité. Les études philosophiques, Avril, Juin 1973.
- **G. Glotz:** La cité grecque, A. Michel 1968.

  Histoire grecque, T I, II.
- **M. Godelier:** Sur les sociétés précapitalistes. Textes choisis de Marx, Engels, Lenine, éd. sociales 1970.
- **G. Goriely:** La pluralisme dramatique de G. Sorel, M. Rivière 1962.
- **D. Guerin:** Fascisme et grand capital, Maspero 1965.
- **G. Gusdorf:** La vertu de force P.U.F. 1967.

- **Helvetius:** De l'esprit, les calssiques du peuple 1968.
- **Hegel:** Principes de philosophie du droit, N.R.F. 1940.
- **M. Hemardinquer:** La cyropédie, Paris 1872, Tharin.
- **R. Hubert:** La notion du devenir historique, dans la philosophie de Montesquieu Revue de méta. et de morale 1939.
- **J. Hussar:** Du parti à l'Etat. Librairie L. Rodstein 1935.
- **J. Hyppolite:** Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel, M. Rivière 1968.
- **G. Katkov et H. Shukman:** Lénine au pouvoir, éd. Rencontre 1971.
- **P. Kessel:** Le prolétariat et sa dictature, Textes choisis, éd. sociales 1970.
- **H. Kelsen:** La justice platonicienne, Revue philo. 1932.
- **F. et G. Khodoss:** Aristote, Morale et politique, Textes choisis, et traduits P.U.F. 1970.
- **J. Lacroix:** Platon et nous, le Monde 21- 22 Mars 1971.
- **J. W. La Pierre:** Le pouvoir politique P.U.F. 1969.
- **H. Lefebvre:** Pour connaître la pensée de Marx, Paris Bordas 1970.

  Problèmes actuels du marxisme P.U.F. 1970.
- **Lenine:** Œuvres, éd. du Progrès Moscou.
- **M. G. Lepape:** Machiavel, Le Politique, P.U.F. 1968.
- **M. Le Roy:** Histoire des idées sociales en France, I, II, N.R.F. 1947.
- **J. Luccioni:** Xènophon et le socratisme P.U.F. 1953.

  La pensée politique de Platon, P.U.F. 1958.

  Les idées politiques et sociales de Xénophon Paris 1947. éd. de l'Hiéron de Xénophon, Paris 1948.
- **Haligarten:** Histoire des dictatures. trad. de l'allemand Payot, 1961.
- **R. Luxembroug:** Marxisme contre dictature, Spartacus 1948.
- **Nietzsche:** Crépuscule des idoles, Denoël/ Gonthier 1970.
- **E. Noth:** L'homme contre le partisan, tra. de l'allemand, éd. Grasset 1938.
- **A. MacIntyre:** Marcuse, Seghers 1970.

- **M. Marsal:** L'autorité, Q.S.J. 1971.
- **J. Martov et Th. Dan:** La dictature du prolétariat, éd. de la liberté 1947.
- **Marx, Engels, Lenine:** Vous parlent du communisme scientifique, éd. du Progrès Moscou 1967.
- **Marx:** Critique du programme de Gotha éd. du peuple Pékin 1971.

  Le manifeste du parti communiste, 10/ 18, 1969.

  Critique de l'économie politique, 10/ 18, 1972.

  Manuscrits de 1844, éd. sociales.

  La question juive, Werke.

  L'idéologie allemande, éd. sociales 1968.
- **Y. A. Michaud** La violence P.U.F. 1973.
- **Mirabeau:** Essai sur le despotisme, Le Jay 1792.
- **Mosca:** Histoire des doctrines politiques depuis l'antiquité, Paris Payot 1955.
- **Montesquieu:** De l'esprit des lois, t I, II, Belles lettres 1950.
- **G. Mounin:** Machiavel, Seuil 1958.
- **Mussolini:** Le fascisme, doctrine et institutions, Florence 1935.
- **R. Pelloux:** Le cotoyen devant l'Etat Q.S.J. 1972.
- **G. Perrin:** Sociologie de Pareto, P.U.F. 1966.
- **R. Polin:** L'obligation politique, P.U.F. 1971.

  Ethique et politique, Seuil 1968.

  La création des valeurs, P.U.F. 1952.
- **A. Ponceau:** Timoléon, réflexions sur la tyrannie, M. Rivière 1970.
- **F. Ponteil:** La pensée politique depuis Montesquieu, Sirey 1960.
- **M. Merleau Ponty:** Humanisme et terreur, N.R.F. 1947.
- **N. Poulantzas:** Fascisme et dictature, Maspéro 1970.
- **M. Prélot:** Histoire des idées politiques, Dalloz 1970.

  L'Empire fasciste, Sirey 1936.
- **A. Renaudet:** Machiavel, N.R.F. 1942.

- **J. De Romilly:** La loi dans la pensée grecque, Belles lettres 1971.
- **J.J. Rousseau:** Du contract social, classiques du peuple 1971.
- **M. Schuhl:** L'œuvre de Platon, Hachette 1954.
- **G. Sorel:** Réflexions sur la violence, M. Rivière 1972.
- **L. Strauss:** De la tyrannie, N.R.F. 1954.
- **A. Tasca:** Naissance du fascisme, N.R.F. 1938.
- **Tête:** Le totalitarisme de Platon, Bull de l'Asso, G. Budé, Juin 1954.
- **J. Touchard:** Histoire des idées politiques, I, II, P.U.F. 1973.
- **J. Tricot:** La politique d'Aristote, introduction, notes, Vrin 1970. L'Ethique à Nicomaque, Vrin.
- **Prevost Paradol:** «Essai de politique et de littérature» Xénophon Paris éd. M. Lerey 1863».
- **Le Mercier de la Rivière:** L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques, Librairie P. Geuthner Paris 1910.
- **M. Vadee:** L'idéologie, P.U.F. 1973.
- **M. Vanhoutte:** La philosophie politique, de Platon dans les lois, Louvain 1953.
- **P. Vaucher:** Le despotisme éclairé, PARIS centre de documentation universitaire 1954.
- **R. Weil:** Politique d'Aristote, A. Colin 1966.
- **F. Weil:** Montesquieu et le despotisme, in acte de congrès.

  Montesquieu, Delmas 1956.
- **E. Weil:** Hegel et l'Etat, Vrin 1974.
- **G. Weulersse:** Le mouvement physiocratique en FRANCE, PARIS, LA HAYE, Mouton 1968.

  La physiocratie à la fin du règne de Louis XV. P.U.F. 1959.

  La physiocratie sous les ministères de Turgot et de Neker, P.U.F. 1950.
- **E. Will:** Les tyrannies dans la GRECE antique, revue des études grecques 1956.
- **Wittfogel:** Le despotisme oriental, éd. de Minuit 1964.
- **Xenophon:** Œuvres, traduction, notices et notes, par P. Chambry éd. Garnier 1967.

الفهرس

II ـ في الاستبداد

III ـ في الديكتاتورية

1995/1/31